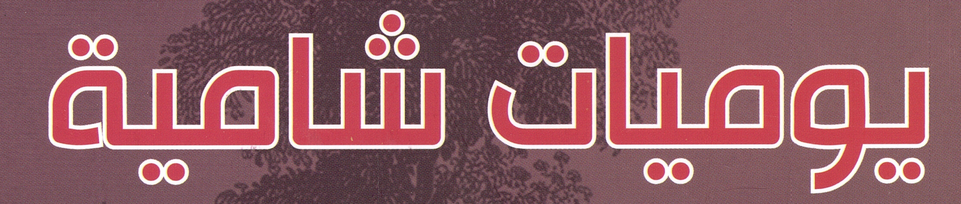
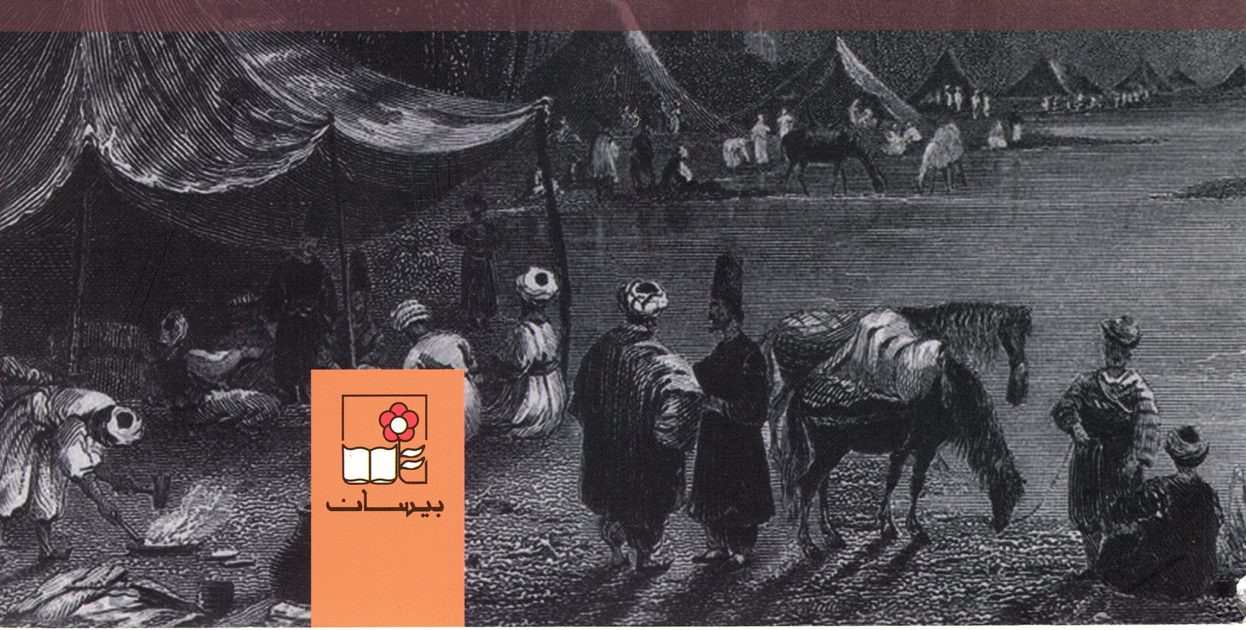
سامر عكاش



قراءة في التاريخ الثقافي لدمشق العثمانية في القرن الثامن عشر

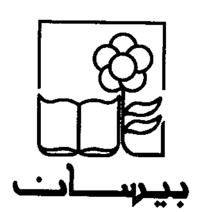
مسح شهاب الدمشقي



سامر عكاش

يوميات شامية

قراءة في التاريخ الثقافي لدمشق العثمانية
في القرن الثامن عشر



الغرض من هذه النسخة الإلكترونية هو توسيع دائرة انتشار الكتاب والتي قد يحدُّ منها العامل المالي أو الرقابة الحكومية، مع تأكيدي على احترام حقوق المؤلف والناشر، وعليه أرجو ممن يملك هذا الملف الإلكتروني شراء النسخة الورقية - إن أمكنه ذلك - دعماً للمؤلف والناشر ..

شهاب الدمشقي

- **اسم الكتاب: يوميات شامية ـ قراءة في التاريخ الثقافي لدمشق العثمانية في القرن الثامن عشر**
- **تـــأليـــف: ســامــر عكــاش**
- **الطبعة الأولى: كانون الثاني (يناير) 2015م**
- ISBN 978 - 3899 - 11 - 118 - 7

- الناشـر: **بيســان للنشــر والتــوزيــع**

ص. ب: 5261 ـ 13 بــيروت ـ لـبـنـان
تلفاكس: 351291 ـ 1 ـ 961
E-mail: info@bissan-bookshop.com
Website: www.bissan-bookshop.com

إلى سامي وسرمد

وذكريات مدينة الطفولة المنسيّة

مدخل

هناك مثل شامي قديم يقول: ''أول الرقص حنجلة.'' لا ندري ما هو الأصل اللغوي لكلمة ''حنجلة،'' ربما من حَجَل بمعنى ''نزا في مشيه،'' والحَجَلان بمعنى ''القفز أو التبختر في المشي،'' لأن المعنى المفهوم للكلمة في الذاكرة الشعبية الشامية هو نوع من المشي فيه تأرجح لليمين واليسار، يهتزّ فيه الجسم بحركات توحي ببدايات الرقص. والمعنى المقصود بالمثل هو أن هناك حالة ما خرجت عن المألوف وسوف تتفاقم لتصل إلى ما هو أعظم وأخطر. ويُستخدم المثل بسياقين سلبي وإيجابي، ولو أن السياق السلبي أكثر استخداماً. فالأعظم والأخطر المتوقع من ''الحنجلة'' غالباً ما يكون حالة غير مرغوب فيها، ويُفضل تجنّبها من بداياتها، كتقاعس الأبناء عن أداء بعض الواجبات المدرسية مثلاً، كإشارة مبكرة على رغبتهم في ترك الدرس والتعلّم. فالحنجلة، كحالة من المشي، مغايرة لحالة المشي الطبيعية المألوفة، وهي بذلك خروج أولي عن الطبيعي والمألوف والمرغوب فيه. وهذا الخروج الأولي لم يعد حالة أو حالات شاذة أحادية، وإنما حالة ذات استمرارية وتكرار لدرجة بدأت معها بلفت الأنظار وتوخّي الحذر مما قد يؤول إليه تفاقمها. والحنجلة تشترك مع الرقص ببعض المظاهر الأساسية، كحركة الجسم والتمايل، ولكن ليست هي الرقص. وهذا الرابط المشترك هو الذي يوحي أنها ستنتهي بالرقص، وليس بالتعثر وفقدان التوازن والوقوع مثلاً. فالتعثر والوقوع، في حال حدوثهما، سيكونان حوادث عابرة حتى لو تكررت، لأنهما لا يمثلان الهدف من الحنجلة، كما أن تكرار حدوثهما لا يمثل التمرس والتمادي بالحنجلة بهدف تطويرها إلى حالة الرقص، وهي حالة احترافية متطورة ومتميزة عن الحنجلة، لها طقوسها وطرقها وأشكالها المعروفة.

في هذه الدراسة سنقدم قراءة لحالة تاريخية لمجتمع مدينة دمشق ينطبق عليها هذا المثل الشعبي. هذه الحالة التاريخية هي القرن الثامن عشر، فقد بيّنت الدراسات الجديدة للمجتمعات العثمانية في المراكز العمرانية الرئيسية، كاستانبول ودمشق والقاهرة وحلب، أن هناك حالة من ''الحنجلة الاجتماعية،'' إن صح التعبير، أي بدايات للخروج عن الطبيعي والمعتاد في الحياة الاجتماعية العامة والخاصة. كما بيّنت هذه الدراسات أن حالة التغيير هذه ذات نمط مماثل ومتكرر في المراكز العمرانية بدأت بلفت الأنظار إليها. ويمكن تلخيص أهم مظاهر هذه الحنجلة الاجتماعية ببدايات الانفتاح الاجتماعي، وانصهار الفوارق الطبقية، وتحدٍ غير مسبوق للتقاليد والعادات والقيم الاجتماعية، والحضور البارز والجريء للمرأة في المدينة، وبروز الطبقة الوسطى، وظهور نماذج جديدة من الفن والأدب، وتوسع مجال الحريات الفردية والجماعية، وتفعيل للفضاء العام، وانحسار القيود الدينية على الممارسات الاجتماعية في الفضاءات العامة للمدينة. وقد تم رصد هذه المظاهر بدرجات متفاوتة في الحواضر العثمانية، التركية والعربية. وفي هذه الدراسة سنحاول المساهمة في تقصي ملامح هذه ''الحنجلة'' الاجتماعية في مدينة دمشق تحديداً، من خلال قراءة جديدة لشريحة من الكتابات التاريخية التي عنيت بتفاصيل الحياة اليومية، كيوميات ابن كنان والبديري وميخائيل بريك، وغيرهم من كتّاب تلك الفترة.

وباعتبار أن ''أول الرقص حنجلة،'' فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هي حالة ''الرقص'' التي يُفترض أن تؤول إليها حالة الحنجلة الاجتماعية تلك؟ الجواب التلقائي ضمن المعطيات المتوفرة حالياً هو أن حالة ''الرقص'' تلك هي مرحلة ''الحداثة،'' بحسب مصطلحات التحقيب التاريخي، في حين أن ''الحنجلة'' تشير إلى مرحلة ''الحداثة المبكرة.'' والمقاربة هنا بين المثل الشعبي والحالة التاريخية تهدف للإشارة إلى انتقال المجتمعات العربية من حالة قديمة إلى حالة حديثة، وأن هذا الانتقال كان تدريجيّاً، وأن المراحل الأولى لهذا الانتقال، عندما بدأت الممارسات الاجتماعية بالخروج عن المألوف، هو ما يمكن أن ينطبق عليها حالة ''الحنجلة'' على كافة

المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والعمرانية. وربما بدت المقاربة بين المثل الشعبي والحالة التاريخية بسيطة وواضحة كافة، إلا أن الاستعارة تنطوي على تعقيدات عدة؛ الأولى تخص الزمن، فهل فترة الحنجلة نحو الحداثة هي القرن الثامن عشر أم التاسع عشر؟ والثانية تخص الطبيعة؛ هل طبيعة الحنجلة هي تلك التي ذكرناها أم أن لها مظاهر أخرى مختلفة؟ والثالثة تخص المحرّك، فهل كان محرّك الحنجلة داخلياً ضمن المجتمع أم كان بتأثير خارجي؟

بحسب الرواية التقليدية الشائعة عن تاريخ ظهور الحداثة في العالم العربي، فإن الحنجلة العربية بدأت في مطلع القرن التاسع عشر، مع وصول الحملة الفرنسية على مصر والانفتاح المتزايد على الثقافة الأوروبية، وأن مظاهرها الاجتماعية مطابقة إلى حد ما لتلك التي أشرنا إليها هنا، بالإضافة إلى ظهور وعي ذاتي لمعنى "الحنجلة" وأهدافها بين شريحة واسعة من المثقفين والمتنورين العرب، الذين نادوا بالإصلاح الاجتماعي والديني والسياسي والاقتصادي، بهدف الانتقال من ما سموه حالة "التمدّن القديم" إلى حالة "التمدّن الجديد،" كما درج في أدبيات القرن التاسع عشر. أما المحرّك الأساسي لهذه الحنجلة، فقد كان بفعل التأثير الأوروبي الذي قدّم حالة من "الرقص" في مراحلها المتطورة، تجلّت بصورة نمط جديد من الحياة المدنية. لذا كانت الحنجلة العربية محددة سلفاً بالحالة التي وصل إليها الأوروبيون، والتي اختزلتها أدبيات القرن التاسع عشر بمصطلح "التمدّن الجديد" أو "التمدّن الحديث."

على خلفية هذه الرواية التقليدية الشائعة، يقدم كتاب **يوميات شامية** رؤيةً مغايرة بمنهجها ودلالاتها ترى أن الظهور اللافت للتغيّرات الاجتماعية بدأ في القرن الثامن عشر، أي قبل حملة نابوليون على مصر، وما تلاها من انفتاح واسع على الثقافة الأوروبية، بنحو قرنٍ تقريباً. كما ترى بأن المحرّك الأساسي لهذه التغيرات هو الأحوال الداخلية وليس التأثير الخارجي. وبسبب هذه المغايرة عن الرواية الشائعة، فإن رصد الحنجلة الاجتماعية في القرن الثامن عشر يطرح العديد من التساؤلات، أهمها: هل هذه الحنجلة حقيقية أم افتراضية؟ وإلى أية درجة هي

متوهّمة ومُبالغ بتصورها؟ هل هي حنجلة بقصد الحنجلة فقط أم أنها ترمي إلى حالة ''رقص'' ما؟ وما هي حالة ''الرقص'' تلك؟ هل تتطابق مع الحالة التي وصل إليها الغرب وتعرّف عليها العرب في القرن التاسع عشر، أم أنها مختلفة؟ فإن كانت موافقة، فما الذي يميز حنجلة القرن الثامن عشر عن حنجلة القرن التاسع عشر؟ وإن كانت مخالفة، فما الذي يفسر تشابه الحنجلة في المرحلتين؟ وكيف يمكننا أن نتعرف على دوافع حنجلة القرن الثامن عشر إذا لم يكن هناك وعي ذاتي لحالة الحراك الاجتماعي التي تمثلها، وعي يتجلى بحراك فكري يمكن رصده بطريقة أو بأخرى؟ وهل تقتضي الحنجلة الاجتماعية على مستوى الأحوال بالضرورة حنجلة عقلية على مستوى الأفكار؟ وهل ''الرقص'' في النهاية، حالة جماعية واحدة ساهمت في الوصول اليها حنجلة مختلف الشعوب، أم أن كل شعب كان ''يغني على ليلاه''؟ هذه هي الأسئلة المحورية التي يسعى كتاب **يوميات شامية** للإجابة عليها من خلال القراءة الجديدة للتاريخ الثقافي لمدينة دمشق العثمانية في القرن الثامن عشر. وتحدد هذه الأسئلة في الوقت نفسه الإطار النظري للقراءة التي تركّز على عالمية التحولات الثقافية نحو الحداثة، وعلى مشاركة الشعوب كافة بتحقيقها في دار الإنسانية الكبيرة التي تضم الحضارات كافة، كما في قول الشاعر:

إذا كان ربُّ الدارِ بالدّفِ ضارباً

فشيمةُ أهلِ الدارِ كلّهم الرقصُ

شكر

أتوجه بجزيل الشكر لمجلس الأبحاث الأسترالي (Australian Research Council) على المنحة البحثية (Discovery Project Grant) التي خصّ بها المشروع البحثي الذي نتج منه هذا الكتاب، والتي ساعدت بتمويل البحث، ومكّنتني من التفرغ له، وتسريع إنتاجه. والمشروع البحثي هذا هو حلقة من ثلاثة مشاريع مترابطة، ساهم المركز بتمويلها مشكوراً على مدى تسعة أعوام، بين عامي 2006 - 2015. وهذا واحد فقط من المشاريع البحثية الكبيرة التي يموّلها ويدعمها مجلس الأبحاث الأسترالي في مختلف الجامعات والمراكز البحثية الأسترالية، ما يعكس مدى اهتمام المجلس بالدراسات التي تخص الحضارة العربية الإسلامية في مختلف مجالاتها الفكرية والثقافية والتاريخية والاجتماعية والدينية والسياسية والاقتصادية والفنية والعمرانية.

كما أتوجه بالشكر لكافة الزملاء والطلاب والأصدقاء الذين تفضلوا بقراءة المسودة، ومناقشة المواضيع والأفكار المطروحة، وتقديم المقترحات القيّمة، التي ساهمت بتطوير الدراسة، وتوضيح الأفكار، وتنقيح النص. وأخصّ بالذكر أحمد الشبول ونجمة حجار من قسم الدراسات العربية والإسلامية في جامعة سيدني، وكلاً من الزملاء والزميلات رند عبد الصمد، وسامر كلاس، وإبراهيم الأسعد، وسامر أديب، وكنده سماره، وميرنا نصرة، وهديان عكاش، وهلا قصقص، وريم الصياغ، وليلى الأطرش، وكنده طباع، وجورجينا حفته، الذين ساهموا، بأسلوب أو بآخر، بمتابعة هذا الكتاب، وتوفير مادته، وإظهاره إلى حيّز الوجود. وأخص الزميل أحمد الشبول بعميق الامتنان وجزيل الشكر على قراءته الدقيقة للنص،

وتعليقاته الخطية، ومناقشاته الشفهية، التي أضاءت لي جوانب إشكالية عديدة، وساعدتني على صقل النص، وتلافي جوانب من التقصير، وتصحيح العديد من الأخطاء. لقد بذلت قصارى جهدي لتقديم الدراسة بدقة وموضوعية، وجعلها سهلة التناول وممتعة للقراء على مختلف مستوياتهم، وأبقى، بالطبع، المسؤول الأول والأخير عن كل الأفكار المقدمة، وعن أي تقصير وخطأ أينما وجد.

ولا يمكنني إلا أن أختم بتقديم عميق شكري وامتناني القلبيين للأحباء سلوى وسامي وسرمد الذين لم يبخلوا عليّ يوماً بمنحي كل الحب والدعم والاهتمام، ليس فقط من أجل إنجاز هذا البحث وإنما من أجل إنجاز كافة مشاريعي البحثية التي لا تنتهي. لكم أهدي هذه **القراءة** لإحياء بعضٍ من ذكريات مدينتنا المنسية.

تقديم

ومن الغلط الخفيّ في التأريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دَويّ شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطّن له إلا الآحاد من أهل الخليقة. وذلك أن أحوال العالم والأمم، وعوائدهم ونِحَلهم، لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول، سنة الله التي قد خلت في عباده.

ابن خلدون، المقدمة، 28

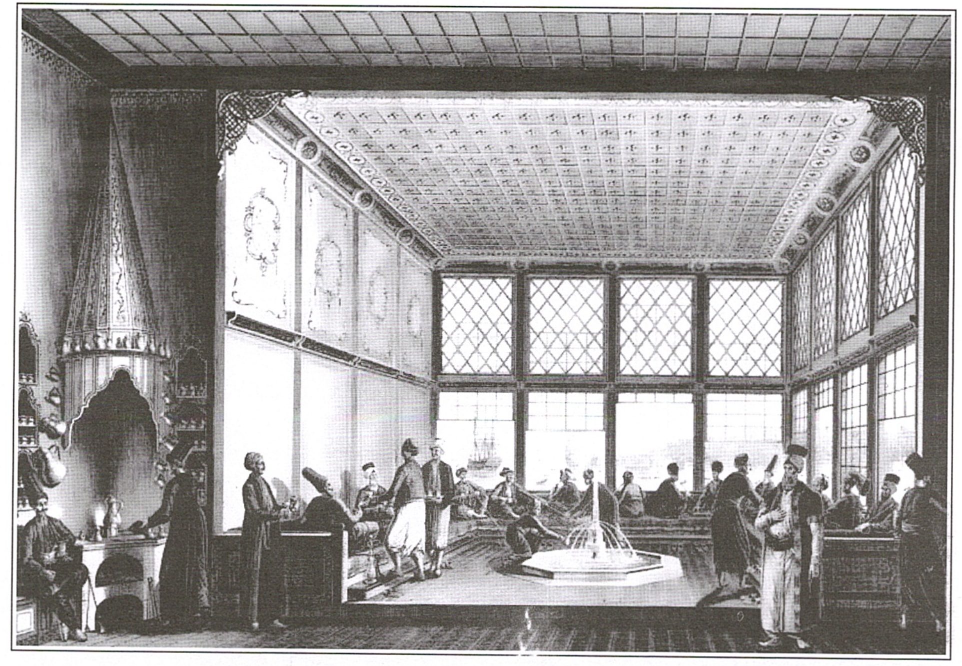
الأحوال أم الأفكار؟

لا يختلف المؤرخون والمنظّرون في علم الاجتماع مع ابن خلدون في اعتبار التغيّر والتبدّل الدائمَيْن في أحوال المجتمعات الإنسانية من الأمور الطبيعية، المسلّم بها، والملازمة للوجود الاجتماعي والتجمعات الإنسانية في أشكالها ومظاهرها كافة. ولكنهم قد يختلفون معه، وفي ما بينهم، في تحديد طبيعة التغيّر، ومنحاه، وسببه، ووتيرته، وطريقة فهمه وتقييمه. وهناك اختلاف بين مؤرخي الاجتماع ومؤرخي الفكر في الدافع أو المحفّز الأساسي للتغيير في المجتمعات الإنسانية، هل هي الأحوال أم الأفكار؟ أي هل الأحوال الاجتماعية المعاشة ومتطلباتها هي التي تخلق الرغبة، وتدفع بالأفراد والمجتمعات لطلب التغيير؟ أم أن الأفكار والتصورات الجديدة هي التي تقيّم الحالة المعاشة أولاً، ثم تطرح الحاجة الاجتماعية المنشودة من خلال اعتقاد فكري يخلق الرغبة في التغيير؟ من الصعب الإجابة على هذا التساؤل بشكل قطعي بسبب التفاعل المتواصل بين الحال والفكر، تواصلٌ يصعب فيه عزل أحد الطرفين عن الآخر، حتى لو بدت الأسبقية لأحد الطرفين في مختلف الحالات التاريخية. فعلى سبيل المثال، عندما خطر لبعض الدمشقيين في النصف

الأول من القرن السادس عشر الاستفادة تجارياً من الطلب المتزايد على شرب القهوة لدى ظهورها كمشروب اجتماعي، وقاموا ببيع القهوة للجمهور في مكان عام استقطب العامة خارج خصوصية المنزل، لم يخطر لهم آنذاك بأنهم مقدمون على خلق مؤسسة اجتماعية جديدة ستحدث تغييراً جوهرياً في البنية الاجتماعية والعمرانية للمدينة التقليدية، وستؤسس فيما بعد لفعالية اجتماعية محورية في الفضاء العمراني الجديد للمدينة الحديثة، فضلاً عن تحفيز مجموعة من الممارسات الاجتماعية الدنيوية الجديدة المرافقة لها. هؤلاء الدمشقيون كانوا مدفوعين برغبة مادية وخبرة تجارية من حالة اجتماعية مُعاشة، وليس بمشروع فكري للتغيير، ولكن مبادرتهم ما لبثت أن حازت على شعبية واسعة، وأخذت أبعاداً فكرية وثقافية ودينية. واليوم بعد أن أصبح المقهى عنصراً أساسياً في النسيج العمراني المألوف للمدينة الحديثة، لا يخطر على بال أحد عند الجلوس في المقاهي لشرب القهوة، كما يذكّرنا ابن خلدون، أن لهذه الحالة الاجتماعية الطبيعية والمألوفة تاريخ طويل وحافل، وصراع ديني-اجتماعي عريض وعنيف، كما لا يخطر مبلغ لهم مرارة المعاناة الاجتماعية التي صاحبت تطور هذه الظاهرة الجديدة في المدن العربية والعثمانية على مدى ثلاثة قرون من الزمان، قبل أن يتقبلها المجتمع كممارسة اجتماعية مألوفة ومطلوبة، ويخصّص لها عنصراً عمرانياً أساسياً في المدينة.[1]

(1) عن تاريخ ظهور القهوة وإشكالاتها الاجتماعية والدينية في العالم الإسلامي، انظر: عبد القادر الجزيري، **عمدة الصفوة في حل القهوة** (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2007). للمزيد عن دور القهوة كمشروب اجتماعي في تغيير أحوال المدينة، انظر:

Ralph Hattox, *Coffee and Cofeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Near East* (Seattle: University of Washington Press, 1985, 3rd printing 1996); Markman Ellis, *The Coffeehouse: A Cultural History* (London: Weidenfeld and Nicolson, 2004). *Encyclopedia of Islam* 2, "Kahwa;" Jean-Paul Pascual, "Café et Cafés à Damas: Contribution à la Chronologie de Leur Diffusion au Xvième Siècle," *Berytus Archeological Studies* 42 (1995-96), 141-56; Ali Çaksu, "Janissary Coffee Houses in Late Eighteenth-Century Istanbul," and Alan Mikhail, "The Heart's Desire: Gender, Urban Space and the Ottoman Coffee House," in Dana Sajdi (ed.), *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century* (London and New York: Tauris Academic Studies, 2007), 117-132, 133-170; and Nelly Hanna, "Coffee and Merchants in Cairo 1580-1630," in Michel Tuchscherer (ed.), *Le commerce du café avant l'ère des plantations coloniales* (Cairo: Institut Farnçais d'Archéologie Oreintale, 2001), 91-101.



لوحة 1: صورة تبين أحد المقاهي العثمانية الراقية في بدايات القرن التاسع عشر للرسام أنطوان ايغناس ميلنغ في رحلته إلى استانبول، بعد أن أصبحت من مظاهر المدينة الأساسية. وتكمن أهمية المقاهي في نمط الحياة الاجتماعية الجديد الذي خلقته والذي شجع على التفاعل الاجتماعي ضمن فضاءات دنيوية خارج خصوصية المنزل وبمعزل عن المؤسسة الدينية.

بالمقابل، عندما نستطلع تاريخ حركة التنوير الأوروبي وبداياتها الراديكالية (الغريبة والمتطرفة) في القرن السابع عشر، نجد أنّ ظهور مجموعة من الأفكار الجريئة والحرة وغير المسبوقة، المناهضة للدين والمؤسسة الدينية، هي التي شجّعت على التغيير الجذري للصفة الدينية والطبقية للمدينة الوسيطية، وساهمت في خلق فضاءات دنيوية عامة انصهرت فيها التمايزات الطبقية والاجتماعية، كان لها في ما بعد دورٌ جوهريٌ في تغيير النسيج الاجتماعي والعمراني للمدينة الوسيطية، والتأسيس للمدينة الحديثة كما نعرفها اليوم. هذه الأفكار، ولو أنه يمكن عزوها للأحوال الاجتماعية والاقتصادية والدينية السائدة في أوروبا آنذاك، كان لها طابع فكري مستقل نابع من الرغبة الإنسانية الفطرية بالحرية والعدالة والمساواة، ومدفوعة

بنزعة عقلانية غير مسبوقة.[2] فهي تفصح عن مشروع فكري إصلاحي قبل كونها ردة فعل لحالة اجتماعية معاشة. والرواج الواسع لهذه الأفكار من خلال طوباوية مشروع التنوير، قبل انعكاسها بالتغيير على أرض الواقع، يبيّن دور الأفكار الأساسي في تحقيق التغيير المنشود. فالأحوال والأفكار هما قطبا التغيير والتبديل المتلازمين، اللذين اعتبرهما ابن خلدون "سنة الله التي قد خَلَتْ في عباده." وإذا كان التاريخ الاجتماعي يُعنى بتغيّر الأحوال، والتاريخ الفكري يُعنى بتغيّر الأفكار، فإن التاريخ الثقافي يعنى بالتشابكات والتقاطعات بين التاريخين في سياق الحياة المدنية، وهو ما ستركز عليه هذه الدراسة لتقديم مشاهد جديدة من تاريخ مدينة دمشق العثمانية في فترة القرن الثامن عشر الميلادي، الموافق، تقريباً، للقرن الثاني عشر الهجري.



لوحة 2. صورة لمقهى في لندن في القرن السابع عشر تبين انجذاب الأوروبيين للاجتماع على شرب القهوة، والحديث عن أمور الفكر والسياسة، هذه الظاهرة الجديدة التي ساهمت بتغير الحياة الاجتماعية في المجتمعات الغربية وأسست لظهور الفضاء العام في فترة الحداثة المبكرة.

---

(2) هناك كم كبير من الدراسات عن تاريخ التنوير الأوروبي، انظر على سبيل المثال:
Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001); and his, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

تسلط هذه الدراسة الضوء على حقبة زمنية مليئة بالتغيّرات الخطيرة على مستوى الأحوال ومستوى الأفكار، في كل من أوروبا والبلاد العثمانية والبلاد العربية، حقبة تُعرف في أدبيات التاريخ بـ"الحداثة المبكرة (early modernity). وستركز على مدينة دمشق بشكل خاص، وبلاد الشام بشكل عام، لتقصّي المظاهر الثقافية لهذه التغيّرات، من خلال تقديم جديد لأحوال المدينة، وقراءة جديدة للمصادر التاريخية المتوفرة. وكما يشير العنوان، **يوميات شامية**، فإن الدراسة ستركز على الأحوال قبل الأفكار في قراءة التاريخ الثقافي لمدينة دمشق، قراءة تنطلق من القاعدة الشعبية ومن تفاصيل الحياة اليومية للإنسان العادي المسجلة في صفحات مجموعة متنوعة من كتب اليوميات. واليوميات نمط مألوف من الكتابة التاريخية يوثق تفاصيل الأحداث اليومية، له نماذج قديمة متعددة، لاقى رواجاً في تلك الفترة، وانتشر بين أوساط العامة والخاصة. ولدينا مجموعة من كتب اليوميات تضم ستة نصوص أساسية ومتشابهة بأسلوب العرض، اعتمد كاتبوها نمطاً للسرد التاريخي يُعنى بالتفاصيل الحياتية، سجلوا فيها الأحداث اليومية لمدينة دمشق من نهايات القرن السابع عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر.

أول هذه النصوص هو **الحوادث اليومية من تاريخ إحدى عشر وألف ومية،** المشهور باسم "يوميات شامية،" لابن كنان الصالحي، والذي اقتبسنا منه عنوان دراستنا هذه. وهو سجل للأحداث التاريخية على مدى واحد وأربعين عاماً، بين عامي 1699 و 1740. يليه نص منسوب للخوري ميخائيل بريك الدمشقي، المنشور بعنوان **تاريخ الشام،** يروي الأحداث التاريخية على مدى إثنين وستين عاماً، من عام 1720 إلى عام 1781. يليه نص البديري، المنشور بعنوان **حوادث دمشق اليومية،** الذي يسجل تفاصيل الحياة الدمشقية على مدى واحد وعشرين عاماً، بين عامي 1741 و 1762. يليه التاريخ المنسوب لميخائيل الدمشقي، والمنشور بعنوان **تاريخ حوادث الشام ولبنان،** والذي يوثق الأحداث التاريخية على مدى ما يقارب الستين عاماً، بين عامي 1782 و 1841. وآخرها نصّان لمؤلفَيْن مغمورين، الأول منسوب لشخص يدعى حسن ابن الصديق الدمشقي، نشر بعنوان **غرائب البدائع وعجائب**

الوقائع، ركّز على أحداث ما ينوف على سنتين بين عامي 1770و 1771 في بلاد الشام ومصر، والثاني منسوب إلى شخص يدعى حسن آغا العبد، منشور تحت عنوان **حوادث بلاد الشام والامبراطورية العثمانية**، ويروي أحداث بلاد الشام على مدى خمسين عاماً، بين عامي 1771 و 1826.[3]

هناك استمرارية زمانية بين يوميات ابن كنان والبديري تبدو كأنها متعمّدة، فالأولى تنتهي في عام 1740 لتبدأ الثانية في عام 1741، وبين يوميات ميخائيل بريك وميخائيل الدمشقي، حيث تنتهي الأولى في عام 1781 لتبدأ الثانية في عام 1782. وتتقاطع هذه اليوميات في ما بينها زمانياً ومكانياً، لتحفظ لنا ذاكرة قرن ونصف قرن لمدينة دمشق وبلاد الشام، من منظورين إسلامي ومسيحي، تركز على الأحداث السياسية والاقتصادية من جهة، وعلى الحياة الاجتماعية والثقافية في أجواء المدينة من جهة أخرى، لتعطينا بذلك شريطاً غنياً من الصور الشيّقة عن الحياة الدمشقية في تلك الفترة.

وترفد نصوصَ اليوميات الشامية كتبُ التراجم، ككتاب **سلك الدرر** للمُرادي، **والوِرد الأنسي** للغزي، بالإضافة إلى يوميات حلب، المسمى **بالمرتاد في تاريخ حلب وبغداد**، **وعجائب الآثار** للجبرتي، وغيرها من كتب علماء تلك الحقبة التي تُلقي الضوء على طبيعة الحياة الاجتماعية في القرن الثامن عشر في دمشق وبلاد الشام والقاهرة.[4] ويعكس انتشار نمط اليوميات في تلك الفترة

---

(3) انظر، ابن كنان، **يوميات شامية، من 1111هـ وحتى 1153هـ**، تحقيق أكرم العلبي (دمشق: دار الطباع، 1994)؛ ميخائيل بريك الدمشقي، **تاريخ الشام 1720-1782**، تحقيق قسطنطين الباشا المخلصي (بيروت: مطبعة القديس بولس، 1930)؛ أحمد البديري، **حوادث دمشق اليومية 1741-1762**، تحقيق أحمد عزت عبد الكريم (دمشق: دار سعد الدين، 1997، ط 2)؛ ميخائيل الدمشقي، **تاريخ حوادث الشام ولبنان 1782-1841**، تحقيق أحمد غسان سبانو (دمشق: دار قتيبة، 1981)؛ حسن ابن الصديق، **غرائب البدائع وعجائب الوقائع**، تحقيق يوسف جميل نعيسة (دمشق: دار المعرفة، 1988)؛ حسن آغا العبد، **حوادث بلاد الشام والامبراطورية العثمانية 1771-1826**، تحقيق يوسف جميل نعيسة (دمشق: دار دمشق، 1986).

(4) انظر، المرادي، **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، تحقيق محمد عبد القادر شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)؛ محمد كمال الدين الغزي، **الورد الأنسي والوارد القدسي في** =

اهتماماً خاصاً بتفاصيل الحياة اليومية، التي تقدم لنا التاريخ من المنظور الشعبي، بالمقارنة مع المنظور النخبوي، وهذا سيساعدنا على تقديم قراءة جديدة للتاريخ الثقافي لمدينة دمشق بشكل خاص، وبلاد الشام بشكل عام، في القرن الثامن عشر، الطويل، الذي يشمل نهايات القرن السابع عشر وبدايات القرن التاسع عشر.[5]

أحوال جديدة: القرن الثامن عشر

يعتبر القرن الثامن عشر، الطويل، فترة تحولات مهمّة وخطيرة في الدولة العثمانية على أصعدة عدة. على الصعيد العسكري، شهدت تلك الفترة صعود الروس كقوة عسكرية وانضمامها إلى أعداء العثمانيين التقليديين، الهنغار والنمساويين، والمشاركة بمحاربة الدولة العثمانية وتهديد مصالحها. وفي نهايات القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر، مُني العثمانيون بهزائم قوية عدة، اضطرتهم إلى توقيع معاهدة كارلوفيتز في عام 1699، وبعدها معاهدة ساروفيتز في عام 1718، تخلّوا بموجبهما مرغمين عن مناطق واسعة للأوروبيين.[6] وسببت هذه التراجعات صحوة في البلاط العثماني. بدأ معها العثمانيون بإعادة تقييم أحوالهم، وبالتطلع المَشوب بالإعجاب للغرب المتقدم. وشهد النصف الأول من القرن الثامن عشر

= **ترجمة العارف عبد الغني النابلسي**، تحقيق سامر عكاش (ليدن: بريل، 2012)؛ يوسف عبود الحلبي، **حوادث حلب اليومية 1771-1805**، **المرتاد في تاريخ حلب وبغداد**، تحقيق فواز محمود الفواز (حلب: شعاع للنشر والعلوم، 2006)؛ عبد الرحمن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والآثار**، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحيم (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1998).

(5) حول كتابة التاريخ من المنظور الشعبي بالمقارنة مع المنظور النخبوي، ومعالم الثقافة الأدبية الجديدة التي رافقت ظهورها، انظر دراسة دانا سجدي عن أحمد البديري الحلاق وكتابه **حوادث دمشق اليومية**:
Dana Sajdi, *The Barber of Damascus: Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant* (Stanford: Stanford University Press, 2013).

(6) حول معاهدتي كارلو فيتز وساروفيتز، انظر:
Stanford Shaw and Ezel Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976, 1977, 2 vols).

صحوة على يد عدد من الوزراء الأقوياء، أعادت بعض الاعتبار لهيبة الدولة العثمانية وقوتها العسكرية، حيث استطاع العثمانيون استرجاع موريا في عام 1709، وهزيمة الروس وبطرس الكبير في عام 1711، ومن ثم هزيمة البندقية (فينيسيا) في عالم 1715، واستعادة بلغراد وعدد من المناطق الأخرى في عام 1739، وتوقيع معاهدة بلغراد التي ألزمت التحالف الروسي-النمساوي بإنهاء حربهم على العثمانيين.[7]
بين معاهدتي بساروفيتز وبلغراد، نَعِم العثمانيون بفترة من الاستقرار والسلام. وعرفت تلك الفترة في بعض المصادر بفترة الزنبق (التوليب)، نسبة إلى حب السلطان أحمد الثالث الكبير لزهرة الزنبق (التوليب)، وانتشار استخدامها مرسومة في العمارة والفن. وهي فترة تميّزت ملامحها بالانفتاح على الغرب، فقد بدأ العثمانيون آنذاك بإرسال بعثات دبلوماسية إلى أوروبا، ساهمت في الاطلاع على ما كان يجري هناك من خلال تقارير المبعوثين ومشاهداتهم. أدى هذا الانفتاح إلى تنامي النقد الذاتي لدى العثمانيين أنفسهم، وتنامي الرغبة ليس في التغيير فحسب، وإنما في التغيير على النمط الأوروبي تحديداً. وسبَّب هذا انقساماً حاداً في المجتمع بين أنصار القديم وأنصار الجديد، تجلى في الصراع حول التجديد. ففي عام 1729 أنشِئت أول مطبعة حديثة لطبع الكتب في استانبول (مطبعة إبراهيم متفرّقة) ونشرت عدداً من الكتب العلمية، ولكنها لم تلبث أن أغلقت في عام 1743 تحت ضغط المتشددين من علماء الدين. كما أنشأت الدولة العثمانية في عام 1734 مدرسة حربية جديدة ولكنها أغلقت أيضاً لفترة، قبل أن تفتح من جديد. ويبين المهندس التركي سيد مصطفى، الذي شارك في تحديث الجيش العثماني، في أيام السلطان سليم الثالث (حكم 1789–1807)، في مقالة ينتقد فيها الحالة المزرية التي وصل إليها النظام العسكري والعلوم الهندسية في استانبول في عام 1803، التجاذب القوي بين أنصار القديم وأنصار الحديث في المجتمع العثماني، حيث كتب يقول:

(7) للمزيد عن الصحوة العثمانية في النصف الأول من القرن الثامن عشر، انظر:
Karl K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus 1708-1758* (Princeton: Princeton University Press, 1980).

ولنعد إلى أجدادنا العثمانيين، فبسبب من فتوحاتهم وانتصاراتهم الماضية، ما كانوا يترددون في الاعتقاد أنه بالقوة والشجاعة، الفضيلة التي لا تضاهى عند جنودهم، يمكنهم التغلب على كل جيش منظم وفق الفن العسكري وتقوده نخبة نبيهة. هذا الوهم الذي ترسخ وتجذر فيهم... نتيجة لانتصارات فعلية حصلوا عليها في مراحل متعددة، تركهم في حالة من الشلل، وتقدمهم الضروري لم يكن له أي مكان، فنسوا أنفسهم كلية. أما الوسائل الفعلية التي تقيهم من هذا السبات فإنها لم توضع موضع التطبيق أبداً؛ بل ذهبوا أبعد من ذلك، فكانت القوى المنظمة والمنسجمة في الجسم العسكري بنظرهم لعب أطفال. أما طبقة الأغبياء والشكاكين في كل أمة التي لا يمكن أن تكون هي المثال، استفادت من حالة الأمور هذه: اقتنعت بأبسط الأشياء إلا تقليد [الأمم الأخرى]، والاندماج مع بقية الشعوب، ليس [بنظرها] إلا جريمة. وقد جنّد هؤلاء ضد العقول المتفتحة الذين تنفسوا الصعداء بعد الإصلاح. وهكذا فإن هؤلاء التعساء توهموا الغلبة على مبدأ استخدام سلاح مشابه للدفاع. صار استخدامه جريمة على المسلم. وعمموا هذه الفكرة الخاطئة، إلى درجة أنهم آمنوا بأن الأمم الأخرى هي على ضلال. وأساؤوا فهم فطنة وبصيرة الآخرين الأكثر علماً وذكاءً.[8]

يشير نص مصطفى إلى حالة الاستقطاب في المجتمع العثماني، بين المندفعين وراء ضرورة التغيير والتحديث، وبين المتشددين في الحفاظ على القديم. وحالة الاستقطاب هذه هي من المظاهر الطبيعية الملازمة لأي مجتمع يمرّ بتحولات جذرية وخطيرة كتلك التي مرّت بها المجتمعات العثمانية في القرن الثامن عشر. ومن اللافت في كلام مصطفى رغبة المحدثين في التفاعل والتواصل مع الأمم

(8) سيد مصطفى، **نقد حالة الفن العسكري والهندسة والعلوم في القسطنطينية 1803**. ترجمة خالد زيادة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979). يحمل الكتاب على صفحة الغلاف عنواناً ثانياً: الإصلاح العثماني في القرن الثامن عشر.

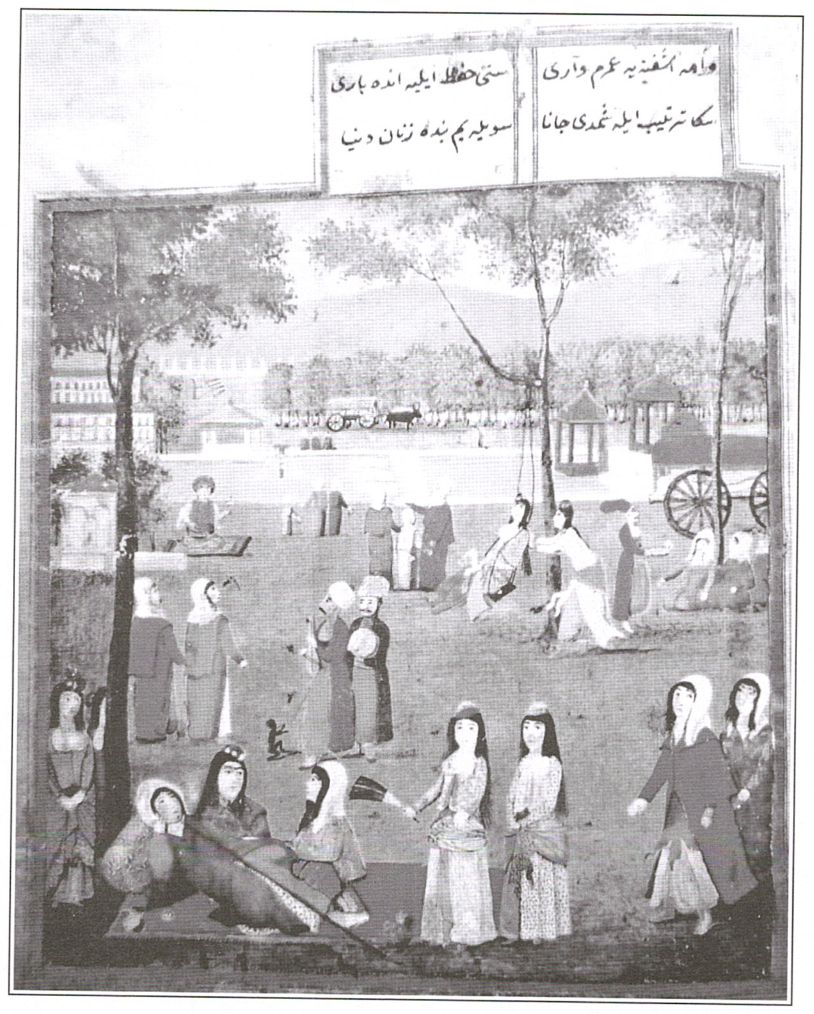
الأخرى، أي الأوروبيين، بهدف الاندماج مع بقية الشعوب، والمشاركة في صناعة العلم والعالم الحديثين، في حين رأى المناهضون للتحديث في ذلك جريمة. وقد بيّنت الدراسات الجديدة حول موضوع التفاعل والتواصل مع أوروبا، أن التبادل الثقافي والمعرفي معها، أي الرغبة بالاندماج والمشاركة في صناعة العلم والمعرفة، كانت صفة ملازمة للحضارة العثمانية منذ نشوئها، ومنذ افتتاح القسطنطينية، ولم يكن حدثاً مفاجئاً في القرن الثامن عشر. ولكن الذي حصل في تلك الفترة المفصلية هو ازدياد في وتيرة التفاعل مع ازدياد التقدم العلمي والتواصل الثقافي بين الطرفين من جهة، وتنامي الرغبة من الطرف العثماني بمجاراة التقدم العلمي والحضاري الأوروبي من جهة أخرى.[9]

على الصعيد الاجتماعي، رصدت الكاتبة شيرين حمادة، في دراسة عن تطور الأحوال العمرانية والاجتماعية في مدينة استانبول في القرن الثامن عشر، نُشرت بعنوان **مِتَعُ المدينة: استانبول في القرن الثامن عشر** (*The City's Pleasures: Istanbul in the Eighteenth Century*)، جملة من التغيّرات المهمّة التي شهدتها العاصمة العثمانية والمجتمع الاستانبولي في تلك الفترة.[10] وتتمثل تلك التغيّرات بالحضور المتزايد للطبقة الوسطى في الفضاء العام، وبروزها من خلال الثقافة المرئية، الفنية والأدبية. وقد صاحب هذا الحضور انفتاح اجتماعي بدأت معه الحدود بين طبقات المجتمع بالانصهار، كما ازدادت درجة الاختلاط الطبقي والجنسي في المجتمع العثماني. ونقلت حمادة صوراً بصريةً عن ذلك الانفتاح في رسومات عثمانية تظهر مجموعات من النسوة، بعضهن مكشوفات الرؤوس،

---

(9) للمزيد عن التفاعل مع الأوروبيين والتطور العلمي في الدولة العثمانية، انظر على سبيل المثال:
Giancarlo Casale, *The Ottoman Age of Exploration* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Ekmaleddin Ihsanolu, *Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire* (hampshire: Ashgate, 2004); Virginia Aksan and Daniel Goffman (ed.), *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

(10) انظر:
Shirine Hamadeh, *The City's Pleasures: Istanbul in the Eighteenth Century* (Seattle and London: University of Washington Press, 2008).



لوحة 3. مشهد يصور مجموعة من النساء في أحد مجالس اللهو والترفيه في حديقة قصر دار السعادة في استانبول من القرن الثامن عشر. وتبين الصورة ممارسة النساء العادية لشرب الدخان (في المقدمه على اليسار) والقهوة (في الخلف على اليمين) في تلك المجالس الترفيهية شبه العامة.

سادلات الشعور، وبعضهن بغطاء تزييني إما نصفي أو كلي، وهن يتمتعن ويتلهين في فضاءات حدائق خاصة، وأخرى تظهر جماعات من الناس، رجالاً ونساءً، في فضاءات المدينة العامة. واستخدمت حمادة المصطلح الفرنسي *décloisement* لتوصيف ''الانفتاح الاجتماعي'' الحاصل، وما صاحبه من تغيير في الهيكلية

الاجتماعية، وانحسار للفوارق الطبقية التي قامت عليها الممارسات الاجتماعية القديمة، والاستخدامات التقليدية للفضاءات العامة في المدينة.

وقد انعكس هذا الانفتاح على النسيج الاجتماعي والثقافي لمدينة استانبول، بحسب حمادة، في الحضور المرئي لمظاهر جديدة في الفضاء العام على أكثر من صعيد. فعلى الصعيد الاجتماعي تزامن ذلك الانفتاح مع بوادر انحسار الفوارق الاجتماعية، وظهور الاختلاط الجنسي والطبقي، وتقبل الحضور البارز للمرأة في الفضاءات العامة للمدينة. وعلى الصعيد المعماري والعمراني، تشير الدلائل أيضاً إلى بدايات تحرر الفكر المعماري والصورة المعمارية لأول مرة من المعايير الكلاسيكية التقليدية للعمارة العثمانية، المتمثلة بعمارة حقبة السلطان سليمان القانوني. فمع الانفتاح الاجتماعي بدأت تظهر هجانة غير مألوفة سابقاً في الأعمال المعمارية، هَجانة استلهمت صوراً وتفاصيل من العمارة الأوروبية، صاغتها ضمن أشكال وتصاميم جديدة. وبحسب حمادة، فإن تلك التغيّرات تزامنت مع انتقال بلاط السلطان أحمد الثالث (1673–1736) من أدرنة إلى استانبول، واستقرار الولاة العثمانيين فيها منذ نهايات القرن السابع عشر. في ذلك الوقت أقام السلطان أحمد الثالث علاقات جيدة مع فرنسا في مواجهة تزايد العداوة مع الروس. ومع عودة السلطة والبلاط إلى استانبول، ظهرت بوادر الاهتمام بالثقافة الغربية، وتالياً التأثر بها، بعد أن أثبت الغرب جدارته من خلال التفوق العلمي والعسكري، وبدأ يترسخ الاعتقاد بالتراجع العسكري العثماني في نهايات القرن السابع عشر.

لم يكن المجتمع الدمشقي بمعزل عن المجتمع الاستانبولي. فدمشق كانت مركز تجمع قافلة الحج الشامي، القادمة من استانبول والعائدة إليها، والتي سهلت السفر السنوي للقاصدين بهدف العلم أو السياسة، أو للمسافرين بقصد السياحة والتواصل العائلي. كما كان علماء وحكام دمشق على تواصل دائم مع أقرانهم الأتراك، شخصياً ومن خلال المراسلات،[11] وما يجري في العاصمة العثمانية

(11) بخصوص التواصل عبر المراسلات، انظر:
Samer Akkach, *Letters of a Sufi Scholar: The Correspondence of 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî (1641-1731)* (Leiden: Brill, 2010).

يُسمع صداه في دمشق في فترة وجيزة، والعكس صحيح. فإذا كانت قراءة حمادة واقعية وأمينة لأحوال المجتمع الإستنابولي، فإنه من الطبيعي أن نتوقع وجود صدىً لمظاهر الانفتاح التي تحدثت عنها حمادة في الواقع المعاش في المجتمع الدمشقي، وذلك بسبب التواصل الثقافي والتفاعل الاجتماعي بين استانبول ودمشق. فإلى أي حدّ كانت الأحوال في دمشق العثمانية على توافق مع قراءة حمادة لواقع الأحوال في استانبول؟ سؤال يمثل نقطة البداية، ويدفعنا لتقصي مدى التواصل بين المركز والمحيط في أحوال المجتمع الدمشقي، ولفهم دلالات ذلك على التاريخ الثقافي للمدينة.

بالتزامن مع التغيرات الثقافية في العاصمة استانبول، حصلت أيضاً تغييرات إدارية محلية مهمّة تخص أسلوب تنظيم الحكم في الولايات العثمانية بشكل عام، وفي دمشق بشكل خاص. فقد غيّرت الإدارة العثمانية المركزية منهجها الإداري المعتاد، وحدّت من سياستها القائمة على تغيير الحكام وتنقيلهم بشكل دائم، وقرّرت منحهم فترات أطول في الحكم، بالإضافة إلى اختيار حكام من الأسر المحليّة، وإلى إعفاء الحكام من الخدمة في الجيش العثماني. وتزامنت هذه التغييرات الإدارية في دمشق مع ظهور عائلة العظم وتسلُّمهم الحكم في دمشق وغيرها من ولايات بلاد الشام لفترات طويلة نسبياً، انعكست بدرجة من الاستقرار السياسي، والازدهار الاقتصادي، تنامت من خلالهما ثروة الطبقة الوسطى، وظهرت كشريحة اجتماعية ذات حضور في الفضاء العام للمدينة. ومن أهم شخصيات آل العظم، وأطولها حكماً، وأوسعها تأثيراً على الحياة الاجتماعية والثقافية في دمشق، كانت شخصية أسعد باشا العظم، الذي سنأتي على تقديمه وبيان إنجازاته في المشاهد الدمشقية المقدمة في هذه الدراسة.[12]

تشير الدلائل التاريخية المتوفرة في مجموعة النصوص التاريخية، التي سبق الإشارة إليها، إلى تحولات في الأحوال الاجتماعية للدمشقيين تبدو متوافقة مع

(12) للمزيد عن تاريخ دمشق في القرن الثامن عشر، انظر:
Abdul-Karim Rafiq, *The Province of Damascus, 1723-1783* (Beirut: Khayats, 1966).

التحولات في العاصمة العثمانية. ففي دراسة مفصلة عن البديري الحلاق وكتابه الشهير **حوادث دمشق اليومية**، صدرت بعنوان **حلاق دمشق: الثقافة الأدبية الجديدة في بلاد الشام العثمانية في القرن الثامن عشر** (*The Barber of Damascus: Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant*)، قدمت الكاتبة دانا سجدي صورة شيقة عن التحولات الاجتماعية في مدينة دمشق، تعكس إلى حد كبير تلك التي قدمتها حمادة عن العاصمة استانبول.[13] وركزت سجدي بشكل خاص على ما سمّته "nouveau literacy"، وتعني الثقافة الأدبية الشعبية الجديدة التي برزت في تلك الفترة من خلال كتابات أفراد من العوام، كحلاق ومزارع وعسكري وخوري، من خارج الطبقة التقليدية للعلماء والأعيان، الذين احتكروا إنتاج الثقافة الأدبية في المجتمعات العربية حتى ذلك الوقت. هؤلاء الكتاب الجدد كتبوا بلغة شعبية عامية، وقدموا روايات عن الحياة اليومية من منظور الشرائح الاجتماعية التي ينتمون إليها، معبرين بذلك عن رغبة بالمشاركة الفعالة بصناعة المعرفة في المجتمع العربي-العثماني.[14] وبمحاذاة هذا الظهور لتلك الشريحة على المستوى الأدبي، كان هناك ظهور آخر للطبقة الوسطى التي تنامت ثروتها ضمن التغيرات الاقتصادية، وبدأت بمضاهاة طبقة الأعيان من خلال عمارة القصور والمساجد ووقف السُّبُل في أرجاء المدينة. هذا بالإضافة إلى ترسيخ ثقافة التنزه واللهو في المجتمع الدمشقي بين مختلف الطبقات، وتطور طقوسها وممارساتها الاجتماعية، وخاصة من خلال عادات جديدة رافقت انتشار شرب القهوة

(13) انظر:

Dana Sajdi, *The Barber of Damascus: Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant* (Stanford: Stanford University Press, 2013).

literacy تعني مهارات الكتابة والقراءة، مقابل illiteracy التي تعني الأمية. وهذا المعنى متضمن في تعبير "الثقافة الأدبية" الذي اخترناه لترجمة المصطلح.

(14) لا شك بأن شريحة الكتاب العوام التي رصدتها سجدي كانت جديدة على الساحة الأدبية، ولكن انعدام النسخ من المخطوطات يشير إلى انعدام الرغبة في استنساخها واقتنائها ومن ثم إلى عدم انتشارها في المجتمعات الشامية. كما لم يكن هناك وعي ذاتي ظاهر لدى الكتّاب، على مايبدو لنا من النصوص، لرغبتهم بالمشاركة في صناعة المعرفة عبر نمط جديد من الكتابة الادبية.

والتدخين، وتنامي الحضور الاجتماعي في فضاءات المدينة العامة، وخصوصاً المرأة. وتتقاطع دارستنا هذه مع دراسة سَجْدي في عدد من النقاط العامة التي تخص مفهوم الحراك الاجتماعي (social mobility)، في حين أنها تختلف معها في الإطار النظري العام وفي قراءة بعض الروايات والمشاهد الحياتية وتفسير دلالاتها. وحرّرت سجدي سابقاً كتاباً آخر بعنوان **توليب عثماني، قهوة عثمانية: المتعة ونمط الحياة في القرن الثامن عشر** *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*)، جمعت فيه دراسات لعدد من الباحثين تناولت جوانب من الحراك الاجتماعي في المجتمعات العثمانية في القرن الثامن عشر، في حين ناقشت في مقدمتها فكرة "الانحطاط" التي سيطرت على الرؤية التاريخية لتوصيف ذلك القرن.[15] وصدر أيضاً كتاب ذو علاقة بموضوع دراستنا بعنوان **عثمانيو الحداثة المبكرة: إعادة لرسم خريطة الامبراطورية** (*The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*)، تحرير فيرجينيا أكسان ودانيال غوفمان، ضم مجموعة من الأبحاث التي تناقش التحولات الحداثية في المجتمعات العثمانية، في محاولة لإعادة قراءة وفهم وتقييم وتقديم تاريخ الدولة العثمانية.[16] وسنعود لمناقشة هذا الكتاب لاحقاً في المراجعة المنهجية.

تشير تلك الدراسات وغيرها إلى تنامي الاهتمام بين الباحثين بتاريخ القرن الثامن عشر، وخاصة بالجوانب الثقافية والاجتماعية والعمرانية لتطور الدولة العثمانية. وقدمت القراءات الجديدة للتاريخ العثماني فهماً أفضل لتطور المجتمعات العثمانية نحو الحداثة، من جهة علاقتها بالتحولات المعاصرة لها في المجتمعات الأوروبية في تلك الفترة، ومن جهة التحولات الداخلية ضمن

(15) انظر:
Dana Sajdi (ed.), *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century* (London and New York: Tauris Academic Studies, 2007).

(16) انظر:
Virginia Aksan and Daniel Goffman (eds.), *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

السياقات المحلية.[17] وهناك كمّ كبير من المعلومات والقراءات الجديدة عن تاريخ تلك الفترة لم تجد طريقها إلى القارئ العربي بعد، لا على مستوى المناقشة النقدية للأطر النظرية الجديدة التي تقدمها تلك الدراسات، ولا على مستوى قراءة التفاصيل وتحليل دلالاتها. ومن الجوانب المنهجية المهمة للدراسات التاريخية لحقبة القرن الثامن عشر، تحديد السياق الذي يتم من خلاله قراءة الأحداث التاريخية والتحولات الاجتماعية والفكرية. فهناك أسئلة لا تزال قيد المناقشة تخص مدى تميّز السياقات المحلية في الولايات، كالعرب في بلاد الشام والأوروبيين في البلقان مثلاً، عن السياق العثماني العام، بالإضافة إلى النظر في مدى تميّز السياق العثماني العام بخصوصياته المحلية عن السياق الأوروبي، والبحث في أساليب ومناحي التأثير والتأثر.

الحداثة المتشابكة والتاريخ المتضافر

في كتابه الكبير والقيّم، دمشق: **الحداثة العثمانية والتحول العمراني 1808-1918** (*Damascus: Ottoman Modernity and Urban Transformation 1808-1918*)، الذي صدر عن المعهد الدانيماركي في دمشق في عام 2009، قدم الباحث ومؤرخ العمران استفان ويبر مسحاً عريضاً ومفصلاً، وتحليلاً دقيقاً وجديداً للتحولات العمرانية التي غيرت معالم مدينة دمشق في المرحلة الأخيرة من عمر الدولة العثمانية (القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين)، التي أطلق عليها

(17) انظر على سبيل المثال:
Bruce Masters, *The Arabs of the Ottoman Empire 1516-1918: A Social and Cultural History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); and Ebru Boyer and Kate Fleet, *A Social History of Ottoman Istanbul* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
هناك دراسات بالعربية عن التاريخ الثقافي والاجتماعي لدمشق العثمانية، مثل دراسة مهند مبيضين، **ثقافة الترفيه والمدينة العربية في الأزمنة الحديثة: دمشق العثمانية** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009)، قدمت عرضاً تاريخياً عاماً لمظاهر الترفيه في مدينة دمشق، من خلال التنقل الحر بين القرن السادس عشر والتاسع عشر، والتركيز على منظور الشرع من "اللهو الحرام،" ولكن من دون تقديم قراءة لدلالات تلك المظاهر وبيان التحولات الاجتماعية والفكرية المصاحبة لها.

مرحلة "الحداثة العثمانية."[18] وقدم ويبر تحليلاته ضمن إطار ما سماه "الحداثة المتشابكة" (entangled modernity)، الذي يرى التحوّلات الحداثية، أي التغيّرات التي نقلت المجتمع والمدينة من الوضع القديم إلى الوضع الحديث الذي نألفه اليوم، أنها جرت ضمن سياقات تاريخية وثقافية متشابكة ومتداخلة، على الصعيدين المحلي والعالمي. ويرتكز مفهوم "الحداثة المتشابكة" على مبدأ "التاريخ المتضافر" (intertwined history or histoire croisée)، الذي يعتبر التضافر بين الشعوب والحضارات كأساس في قراءة التاريخ، وكبديل عن النظرة التقليدية التي تركز على تميّز الإطارات المحلية أو الحضارية ضمن سياقات مستقلة ومنفصلة. والتشابك والتضافر يمكن أن يتجليا بتجارب متزامنه، ضمن سياقات حضارية مختلفة، تتشابك وتتضافر فيها الاهتمامات والتوجهات في إطار زمني مشترك، كما في دراسات تاريخ التنوير الإسلامي المتزامن مع التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر مثلاً.[19] كما يمكن أن يتجليا في مساهمات مختلفة، ضمن أطر زمنية مختلفة، وسياقات حضارية مختلفة، ولكن يجمعها في النهاية مشروع واحد مشترك يتبناه الجميع، كما في دراسات ظهور الحداثة مثلاً، التي تعتبر التحولات الحداثية ضمن مشروع واحد ذي تجليات مختلفة، مشروع تضافرت على صناعته جهود مختلف الحضارات الإنسانية المختلفة. فلا أصالة ولا استقلالية للتجربة الأوروبية فيه، كما هو شائع، لأنه نابع أصلاً من التفاعل الحضاري مع الشعوب والحضارات، الذين كانوا على تماس مباشر مع

(18) انظر:

Stefan Weber, *Damascus: Ottoman* Modernity and Urban Transformation 1808-1918 (Damascus: The Danish Institute in Damascus, 2009).

(19) انظر على سبيل المثال:

Reinhard Schulze, "Das islamische 18, Jahrhundert, Versuch einer historiographischen Kritik," *Die Welt des Islams* 30 (1990), 140-159; and his "Was ist die islamische Aufklìrung?" *Die Welt des Islams* 36 (1996), 276-325; Khaled Rouayeb, "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescnece of the 17th Century," *International Journal of Middle Easter Studies* 38 (2006), 263-281; and Samer Akkach, *'Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment* (Oxford; Oneworld, 2007).



لوحة 4. صورة للسفير الفرنسي في استانبول كومت دو فرجين في منتصف القرن الثامن عشر من رسم الفنان انطوان دو فافري في عام 1766. وتظهر الصورة انجذاب الأوروبيين للثقافة العثمانية ورغبتهم بالظهور بالمظهر العثماني، وهذا التفاعل الثقافي هو أحد مظاهر الحداثة المتشابكة.

الأوروبيين، وأهمهم العثمانيون والعرب.[20] وهذا التضافر برز بشكل واضح في القرن التاسع عشر، عندما تبنّت مختلف الشعوب مبادئ العلوم الحديثة وأنماط الحياة الملازمة لها، ولكنه أقل وضوحاً في المراحل المبكرة. فضمن عجلة التغيير الكبير الذي شهده القرن التاسع عشر، أصبح من الواضح أنه لا يمكن عزل الثقافة العثمانية ضمن سياقاتها المحلية، أو قراءة التغيّرات ضمن مسارات تاريخية متوازية، يستقل فيها الأوروبيون عن العثمانيين، كما درجت العادة، ليبرزوا أنهم أصحاب المشروع الحداثي الأصيل، وأن الشعوب الأخرى تلقت وتأثرت بما قدمه لهم الغرب، ليُظهروا فيما بعد حداثات متنوعة، كلٌّ ضمن سياقه المحلي، وضمن ما يحلو له من التقبل والرفض.

لم يناقش ويبر في كتابه **دمشق** الجوانب المنهجية والتداعيات المعرفية لمفهوم "الحداثة المتشابكة" مناقشة منهجية نقدية، ولو أنه تطرق لبعض جوانبها في دراسات أخرى. وبالرغم من الإشكالات المنهجية والفكرية لهذا المفهوم، فإنه يطرح أسئلةً مهمة: إذا سلّمنا بالتحولات الحداثية التي تجلت بوضوح في القرن التاسع عشر، فهل كان للحداثة العثمانية تلك مرحلة تمهيدية يمكن تسميتها بـ"الحداثة المبكرة" على غرار التجربة الأوروبية؟ ينطلق هذا السؤال من منظور بديهي يرى أن التغيير الاجتماعي والفكري لا يظهر فجأة، وأنه لا بد من مراحل تمهيدية يبدأ فيها تغيير الأحوال والأفكار، مراحل تبدو فيها الأحوال والأفكار الجديدة، مهما كانت بسيطة، راديكالية (غريبة ومتطرفة)، ويصاحب ظهورها وانتشارها جدل وعنف، وحالات استقطاب للمناصرين والرافضين. وإذا سلمنا بأنه لابد من وجود بدايات للتغير الحداثي، فهل تزامنت تلك البدايات مع الحملة

(20) عن الحداثة المتشابكة، انظر:

Christopher Bayly, *The Birth of the Modern World 1780-1914. Global Connections and Comparisons* (Oxford: Blackwell, 2004); Gran Therborn, "Entangled Modernities," *European Journal of Social Theory* 6, 3 (2003): 293-305; and Stefan Weber "Entangled Modernity. Multiple Architectural Expressions of Global Phenomena: the Late Ottoman Example," in Modjtaba Sadria (ed.). *Multiple Modernities in Muslim Societies* (Geneva: I.B. Tauris, for the Aga Khan Award for Architecture, 2009), 143-54.

الفرنسية على مصر والانفتاح على أوروبا في مطلع القرن التاسع عشر، أم أن بدايات الحداثة ترجع إلى الحراك الاجتماعي الداخلي في القرن الثامن عشر؟

ينطوي مفهوم الحداثة المتشابكة على إشكالات منهجية، من أهمها إشكالية التحديد المسبق بغاية مفهوم "الحداثة" (teleology) استناداً للتجربة الأوروبية، وإسقاطه تلقائياً على قراءة وتقييم تجارب الشعوب الأخرى، مما يؤدي إلى طمس معالم الخصوصية الثقافية لتجارب مختلف الشعوب. لا شك بأن أهمية هذه الإشكالية تتضاءل عند نقاط التلاقي. فقد أقبل العرب والعثمانيون بنهم غير مسبوق على الأحوال والأفكار الأوروبية في لحظة تاريخية معينة هي القرن التاسع عشر، وسعوا، بدأب ورغبة ووعي ذاتي، لتغيير مجتمعاتهم لكي تتماشى مع ما سموه "التمدّن الحديث،" الذي عاينوه في المدن الأوروبية. ويطرح هذا التلاقي الواعي والمدعوم بالرغبة الصريحة بالاندماج مع الأوروبيين، وتبني المشروع الحداثي، أسئلة عن طبيعة الفترة السابقة للتلاقي وطريقة قراءتها. فهل كان العرب والعثمانيون معزولين في مجتمعاتهم ومستقلين في توجهاتهم واهتماماتهم، أم أنهم كانوا دائماً على تواصل وتفاعل مع الأوروبيين بأسلوب أو بآخر؟ فإن كانوا معزولين ومستقلين، فما الذي حصل وجرّهم إلى ذلك التلاقي المفاجئ؟ وهل يمكن اعتبار حملة نابليون السبب الرئيسي لهذا التغيير المفاجئ؟ وأما إن كانوا فعلاً على تواصل وتفاعل مع جيرانهم الأوروبيين، فلماذا قطعوا أواصر الصلة بماضيهم القريب واعتبروه فترة تخلف وانحطاط لحظة التلاقي معهم؟

وتواجه مفهوم الحداثة المتشابكة أيضاً تحديات الإطار النظري التقليدي لدراسات تلك الفترة، والتي تعتبر فترة القرنين السابع عشر والثامن عشر أنها فترة انحطاط ثقافي وعلمي، وانحلال أخلاقي وديني، وفساد سياسي وإداري. حيث تنعدم ضمن هذا التصور العام الشائع، والنظرة السائدة عن تلك الحقبة، إمكانية تقبل فرضيات ونتائج الدراسات الجديدة التي تشير إلى وجود انفتاح اجتماعي وتغيّرات حداثية مبكرة في العاصمة العثمانية، وبالتالي وجود صدى ملموس لذلك

في مدينة دمشق.[21] فإذا أردنا تبني المنهج الجديد والبحث عن القرائن التي تظهر تحولات الحداثة في المجتمع الدمشقي من منظور إيجابي، فعلينا نظرياً ومنهجياً تجاوز رؤية التغيّرات في المجتمع الدمشقي ضمن إطارها التقليدي السلبي، الذي يبرزها على أنها تعبير عن تراجع ثقافي، وانحطاط ديني، وانحلال أخلاقي، والانطلاق من المبدأ الذي يرى تلك التغيّرات أنها تحولات حداثية حضرية طبيعية إيجابية، مساوقة للتحولات المشابهة لها في المجتمعات الأوروبية في تلك الفترة. توضح هذه الرؤية أن التغيير الحتمي في الأحوال والأفكار كان نتيجة تفاعل حضاري جرى في سياقات تاريخية وثقافية متشابكة ومتداخلة لكل من العالمين الأوروبي والعثماني. فعجلة التغيير الحداثي الشامل ضمّت في تاريخها العالمي المتضافر الثقافة العثمانية-العربية، التي لم يعد من المجدي عزلها ضمن سياقاتها المحلية، كما لم يعد من المقنع قراءة التغيّرات ضمن مسارات تاريخية متوازية، يستقل فيها الأوروبيون عن العثمانيين والعرب، كما درجت العادة.

يواجه منهج الحداثة المتشابكة أيضاً إشكالات الاعتقاد السائد، بين شريحة واسعة من الجمهور وبعض النخب المثقفة، في كل من الغرب والعالم الإسلامي، بأن "الحداثة،" بمفهومها العام، هي بالأصل مشروع غربي بحت، وأن المظاهر الحداثية، أينما وجدت، هي مظاهر دخيلة على المجتمع العربي والإسلامي، جاءت بتأثير الغرب، وأن تاريخ تحولات الحداثة بشكل عام، وما يتضمنه من تاريخ ظهور المجتمع المدني العلماني ذي الطبيعة الدنيوية بشكل خاص، ناشىء ضمن معطيات وأحداث التاريخ الأوروبي المسيحي، وهو بذلك غريب عن المجتمع الإسلامي، أحوالاً وأفكاراً. ويتعارض هذا الاعتقاد مع القراءات والدلائل التاريخية الجديدة التي تبين أن تطور الأحوال المعاشة في المدن الإسلامية في الولايات

(21) عن خطاب الانحطاط في دراسات التاريخ والثقافة العثمانية، انظر:

Dana Sajdi, "Decline, its discontents and Ottoman Cultural History: By Way of Introduction," in Dana Sajdai (ed.) *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century* (London and New York: Tauris Academic Studies, 2007), 1-40.

العثمانية الشرقية، وفي مقدَّمها دمشق، لم تتوافق مع التطورات المساوقة في المدن الأوروبية فحسب، وإنما كانت في بعض الحالات سابقة وممهدة لها، كما في ظهور المقاهي مثلاً والممارسات الاجتماعية والفكرية والسياسية التابعة لها، التي غيرت التركيبة الحضرية والاجتماعية للمدينة. لذا تُبرز هذه الدراسة، ولو بطريقة غير مباشرة، إشكالية هذا الاعتقاد السائد، وقصور التصور المرتكز عليه، والقائل بعدم انسجام الإسلام مع قيم الحداثة، بأشكالها المألوفة اليوم، وبيان أن هذا الاعتقاد والتصور القائم عليه لا يتماشيان مع تاريخ التطور الاجتماعي والحضري في المدن الإسلامية، ولا مع الواقع المعاش للعلاقة الجدلية بين الدين والدنيا، بين الشريعة والحياة (سنعود لمناقشة هذه النقطة لاحقاً).

أما أهم إشكاليات مفهوم الحداثة المتشابكة النظرية، فهي خلو المشهد العثماني-العربي، بحسب المعلومات المتوفرة لدينا، من الحراك الفكري التنويري حتى القرن التاسع عشر. فالتغيير يُفترض أن يصاحبه وعي ذاتي للرغبة بالتغيير، أي أن حراك التغيير على مستوى الأحوال لا بد وأن يصاحبه حراك على مستوى الأفكار. فالحراك الحداثي كما نعرفه من التجربة الأوروبية قام على أسس ومبادئ فكر التنوير الأوروبي عامة، وصدى هذه الأسس والمبادئ لم يصل إلى الأوساط العربية والعثمانية حتى بدايات القرن التاسع عشر، مع ظهور رواد حركة اليقظة العربية وتبلور الفكر الليبرالي العربي.[22] فخلو المشهد العثماني-العربي من زخم الحراك الفكري هو جانب إشكالي لمفهوم الحداثة المتشابكة. وقد ناقشت بعض الدراسات هذا الجانب الإشكالي وبحثت في تطور الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر وعلاقته بفكر التنوير الأوروبي.[23] وهنا الحديث عن تنوير إسلامي مغاير

(22) البرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: نوفل، 1997). عنوان الكتاب الأصلي هو Arabic Thought in the Liberal Age حيث يؤكد الكاتب على عصر حرية الفكر وانعتاقه من سيطرة السلطة الدينية.

(23) للاطلاع على فكر التنوير وعلاقته بالفكر الإسلامي من خلال دراسة موجزة، انظر:
Samer Akkach, *'Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment* (Oxford: Oneworld, 2007).



لوحة 5. صورة تبين شخصية من مدينة البندقية (فينيسيا) يدعى بايلو وهو يدخل ضاحية غلاطة في منطقة بيرا في القسم الأوروبي من استانبول. وتبين الصورة التواصل التجاري والثقافي بين الأوروبيين والعثمانيين. وفي البندقية وحدها كُتب في القرن السابع عشر عن الدولة العثمانية أكثر مما كتب عن أي موضوع آخر، مما يظهر اهتمام الأوروبيين الكبير بالعثمانيين.

ومواز للتنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر لا يحل الإشكال، لأننا أصلاً نتحدث عن مشروع حداثي واحد بتجليات مختلفة، لا عن مشاريع متعددة الأصول والأشكال. وانفراد الأوروبيين بالحراك الفكري في تلك المرحلة لا يطعن في مفهوم الحداثة المتشابكة، لأن التشابك لا يقتصر على الأفكار فقط، وإنما يتضمن الأحوال أيضاً. والنتاج الفكري التنويري برز، كما تشير الدلائل التاريخية، على خلفية من التواصل التاريخي والتفاعل الفكري بين الأوروبيين والعثمانيين والعرب.[24] كما أنه كان ذا جوهر إنساني عقلاني، مرتكز على العلم الحديث،

---

(24) انظر، على سبيل المثال، تأثير الإسلام على فكر التنوير الأوروبي من خلال بولانفيليير وكتابه **حياة محمد**:

= Jonathan Israel, *Radical Enlightenment*, 570-574.

ومتحرر من الهوية الدينية والخصوصية الثقافية إلى حدٍ كبير، ما أعطته صفة عالمية ساهمت في انتشاره واقتنائه من قبل بقية الشعوب والحضارات، بما في ذلك العرب والمسلمون. فالتشابك هنا يخص تطور الأحوال والأفكار ضمن مختلف السياقات الحضارية، من دون الاهتمام بالفاعل الأول، ولا الانشغال بثنائيات المُصدِر والمتلقي، المنتج والمستهلك، الأصالة والتقليد. ففي حين ساهمت الثقافة العثمانية-العربية بتطوير أحوال الحداثة في بداياتها، ساهمت نظيرتها الأوروبية بتطوير أفكارها. والحداثة المتشابكة تقوم على هذا التضافر الحضاري والثقافي. وسنعود في النهاية في فصل "مراجعة منهجية: التمدّن القديم والتمدّن الجديد" إلى مناقشة بعض الركائز المنهجية لمفهومي الحداثة المتشابكة والتاريخ المتضافر.

الإشكالية الأخرى لمفهومي الحداثة المتشابكة والتاريخ المتضافر هي فكرة "الاستعمار" (colonialism)، كما قدمها خطاب اليقظة العربية (awakening)، وخطاب الاستشراق (orientalisism)، وخطاب الاستقلال، أو ما بعد الاستعمار (post-colonialism)، والتي ارتكزت على أسس الهوية القومية والتميّز الثقافي. فقد فصلت هذه الخطابات بين التاريخ العثماني والتاريخ العربي من جهة، عندما نظر العرب إلى العثمانيين على أنهم مستعمرون، وبين التاريخ العثماني-العربي والتاريخ الأوروبي من جهة ثانية، عندما نظر العرب إلى الأوروبيين على أنهم مستعمرون أيضاً. فبين المستَعمِر والمستَعمَر لا روابط ولا تشابك سوى ما يفرضه واقع المطامع الاستعمارية وحركات التحرر والاستقلال. فلا تصور لتشابك حداثي أو تضافر تاريخي إلا ضمن إطار الهيمنة الفكرية والعسكرية والسياسية للمستعمِر، ومقاومة من المستعمَرين المستضعفين. وبالرغم من مشروعية هذه النظرة السائدة واستمرارية

= انظر أيضاً، حول التواصل بين الأوروبيين والعثمانيين والعرب من خلال وجود الجاليات الأوروبية في البلاد العثمانية:

Ian Coller, *Arab France: Islam and the Making of Modern Europe, 1798-1831* (Berkeley: University of California Press, 2011).

ليلى الصباغ، **الجاليات الأوروبية في بلاد الشام في العهد العثماني في القرنين السادس والسابع عشر (العاشر والحادي عشر الهجريين)** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989).

هيمنتها على الفكر العربي المعاصر، فقد وصلت خطاباتها إلى حدودها في الإنتاج الفكري، واستنفذت قدراتها على توفير الأدوات النظرية لتقديم قراءات جديدة للواقع التاريخي، قراءات أكثر موضوعية وتوافقاً مع تطور الحياة الاجتماعية والتشابك الحضاري في إطار العولمة، فإن واقع الحال في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، يقدم لنا مشاهد من التلاحم والتشابك الثقافي والحضاري بين الأوروبيين وبين العرب والعثمانيين تدفعنا إلى إعادة النظر في الخطابات التقليدية، لتقييم جدواها في تقديم فهم أعمق وأفضل للعلاقات التاريخية التي تربط مجتمعات البحر الأبيض المتوسط.

على الرغم من الإشكالات المنهجية والنظرية لمفهومي التاريخ المتضافر والحداثة المتشابكة، فإن هذه الدراسة تعتمدهما كإطار نظري ومبدأ منهجي، سيتم من خلالهما النظر إلى التغيّرات في الأحوال الاجتماعية في مدينة دمشق واستقراء دلالاتها. كما تعتمد مفهوم التشابك الذي يركز على التزامن بالتغيير في مختلف السياقات الثقافية، والمغاير للمفهوم التقليدي للتاريخ المتوازي والمستقل الذي يسمح بالانقطاع الزماني والانزياح الثقافي، كما في اعتبار تأخر بدايات الحداثة العربية قرناً أو أكثر عن نظيرتها الأوروبية. هذا الانقطاع والانزياح يقود تلقائياً إلى نظرة مزدوجة تقوم على الفاعل والمنفعل، الأصل والمحاكاة، المؤثر والمتأثر، الخارجي والداخلي، الغريب والمحلي، وغيرها من الثنائيات التي حكمت خطابات الحداثة وتصورات العلاقة مع الغرب منذ القرن التاسع عشر، تلك الثنائيات التي غذّتها دراسات بعض المستشرقين من جهة والمتزمتين من العرب من جهة ثانية. في إطار التشابك الذي تعتمده هذه الدراسة، تختفي تلك الثنائيات وتبرز التشابكات في الأحوال والأفكار، مما يوفر مجالاً جديداً لقراءة أحداث القرن الثامن عشر، وحتى الفترة السابقة له، ضمن إطار الحداثة المبكرة. ضمن هذا الإطار، بالإضافة إلى التركيز على الأحوال قبل الأفكار، تأخذ الظواهر الاجتماعية أبعاداً جديدة. فظهور القهوة والمقاهي والتدخين وغيرها من مظاهر اللهو الاجتماعي في الفضاء العام للمدينة، وما صاحبها من عراك اجتماعي وجدال ديني-فقهي على مدى ثلاثة قرون

من الزمان، قبل أن يصبح شرب القهوة والتدخين وارتياد المقاهي من الأمور الحياتية اليومية المعتادة في المدينة الحديثة، تصبح مظهراً مهماً لتحولات الحداثة، ساهمت الحياة المدنيّة العربية والتركية في خلقها وتطويرها وترسيخها قبل أن تمتد إلى الحياة المدنيّة الأوروبية. لا يتعارض مفهوم الحداثة المتشابكة هذا مع الخصوصية الثقافية، ولو أنه لا يعير اهتماماً محورياً لمسألتي الأصالة والهوية، كما أنه لا يتجاهلهما. ويتجلى مفهوم الحداثة المتشابكة صراحةً في موقف المهندس مصطفى، السابق ذكره، وأمثاله من العلاقة مع الأوربيين، ورغبتهم بالتفاعل الخلاق مع مستجدات الأحوال والأفكار، بهدف الاندماج مع بقية الشعوب، والمشاركة في صناعة العلم والعالم الحديثين. هذه الرغبة في مجاراة التطورات العلمية والاجتماعية، وفي المشاركة والاندماج، انتشرت بين شرائح واسعة في المجتمعات العثمانية، وساهمت في صناعة التغيّرات التي نقلت المجتمع والمدينة من الوضع القديم إلى الوضع الحديث الذي نألفه اليوم.[25]

مشاهد دمشقية

تقدم هذه الدارسة قراءة للواقع الحياتي الدمشقي من خلال عشرة مشاهد منتقاة من مصادر عدة من القرن الثامن عشر، أهمها كتب اليوميات، وأغلبها من يوميات أحمد البديري الحلاق، **حوادث دمشق اليومية**. إن القارئ لكتب اليوميات، وخاصة يوميات البديري، يرى صوراً شعبية ينبئ ظاهرها عن تدهور الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وانتشار الظلم والفسق والفساد في أوساط العامة والخاصة، ويخرج بانطباع مباشر عن الانحطاط الأخلاقي والديني للمجتمع الدمشقي في تلك الفترة. وقد خرج بهذا الانطباع وروّج له العديد من المؤرخين والباحثين الذين كتبوا عن تاريخ دمشق العثمانية في هذه الفترة، أو حققوا

(25) للمزيد من الأمثلة عن الانفتاح العثماني على الغرب منذ القرن السابع عشر، انظر دراسة أحمد الشبول الواردة في كتاب نجمة حجار (تحرير)، **أمين الريحاني والتجدد العربي: تحديات التغيير في الأدب والفكر والمجتمع** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، 79-81.

مصادرها.[26] سنحاول من خلال المشاهد الدمشقية المقدمة هنا تجاوز الظاهر في هذه الصور، والعبور إلى الدلالات، من أجل تقديم استقراء جديد لهذه الظواهر ضمن إطار نظري جديد، يُبرز أهمية هذه التغيّرات وإيجابياتها كمظاهر تحول ثقافي-عمراني تطرح بحدّ ذاتها قيماً وأخلاقيات جديدة، في مقابل القراءات السلبية الشائعة التي تقيّم الأحوال على شبكة من القيم الدينية والأخلاقية المستقلة والثابتة. ونحن إذ نقدم هذه القراءة غير المألوفة لمصادر تاريخية مألوفة، لا ننفي مشروعية تلك القراءات التقليدية لليوميات، المعزولة غالباً ضمن السياق المحلي، والمطروحة على خلفية التاريخ الرسمي الشائع للحقبة العثمانية، وإنما نؤكد على كونها مجرد قراءات ضمن إطارات نظرية معينة، وسياقات تاريخية محددة، وتصورات شخصية مسبقة، تعكس أنماط المناهج البحثية والأفكار السائدة، أكثر مما تعكس الواقع الحياتي المعاش في تلك الفترة. ومع التحول في التقييم التاريخي لتلك الحقبة، وظهور دراسات جديدة فتحت أفاقاً معرفية مهمّة، تم التمهيد لقراءات مختلفة، ولتصورات عن الأحوال الاجتماعية أكثر إيجابية وأهمية مما درجت عليه العادة. والهدف الأساسي من القراءات الجديدة، بما فيها القراءة المقدمة في هذا الكتاب، هو النظر إلى التحولات الاجتماعية والعمرانية للبلاد العثمانية، التركية والعربية، على أنها جزء من التحولات الثقافية المبكرة نحو المجتمع الحديث. وهذه القراءة تُخرج الأحداث اليومية عن عزلتها التاريخية ضمن سياقاتها المحلية، لتبرز أهميتها ضمن سياق عالمي أوسع، يعطي للمجتمعات العربية والعثمانية دوراً محورياً في صناعة الحداثة، بصفتها العالمية التي تبنتها مختلف الحضارات والمجتمعات الإنسانية اليوم.

---

(26) انظر على سبيل المثال:

Abdul-Karim Rafeq, "Public Morality in the 18th Century Ottoman Damascus," in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 55-56 (1990): 180-196.

يوسف جميل نعيسة، **مجتمع مدينة دمشق 1772-1840** (دمشق: دار طلاس، 1986)؛ مقدمة أحمد عزت عبد الكريم لكتاب البديري، **حوادث دمشق اليومية 1741-1762** (دمشق: دار سعد الدين، 1997، ط 2)، 5-80؛ مقدمة حكمت اسماعيل لكتاب ابن كنان، **المواكب الإسلامية في الممالك والمحاسن الشامية** (دمشق: وزارة الثقافة، 1992)، 15-171.

لقد تم اختيار المشاهد ليس فقط لغرابتها، ولكن لكونها تطرح تساؤلات كثيرة، وتحديات صعبة للرواية التقليدية الشائعة عن تاريخ المدينة، تساؤلات وتحديات تخص الواقع الحياتي لمدينة دمشق، وتشير إلى جملة من التحولات الاجتماعية المهمة. وقد تمت قراءة ومناقشة هذه المشاهد ضمن الإطار النظري لمفهومي الحداثة المتشابكة والتاريخ المتضافر. وتقدم تلك المشاهد صوراً من الانفتاح الاجتماعي، والحضور البارز والجريء للمرأة، وتوسع مجال الحريات الفردية والجماعية، وتفعيل الفضاء العام، وانحسار القيود الدينية على الممارسات الاجتماعية في الفضاءات العامة للمدينة.

تُصوّر المشاهد الدمشقية المتفرقة جوانب من الواقع الاجتماعي للمدينة، يربطها سياق زماني واحد، ولها دلالات مهمة عن طبيعة الحياة الاجتماعية في تلك الفترة. المشهد الأول يقدم صوراً عن ثقافة التنزه والانفتاح الاجتماعي فيما يخص ممارسات المرأة في الفضاء العام والاختلاط الجنسي والطبقي. المشهد الثاني يتناول بالتحليل ظاهرة "بنات الهوى" التي صورها البديري على أنها منتشرة في المدينة ودلالاتها فيما يخص الحرية الجنسية. المشهد الثالث ينتقل إلى المنظار المسيحي ليصور جانباً من الانفتاح والحرية الاجتماعية للمرأة، بالإضافة إلى تقصي حدود فضاء التعايش الديني بين المسيحية والإسلام والتفاعل الفكري والعقائدي بين علماء الدين من الطرفين. المشهد الرابع يختم سلسلة المشاهد التي تصور الانفتاح الاجتماعي وحضور المرأة البارز والجريء في الفضاء العام بالحديث عن حرية الاختلاط الجنسي وتباين المواقف منها في المجتمع. المشهد الخامس يتناول هرمية المجتمع الدمشقي وطقوس التفاعل بين المراتب بناء على مفهوم الجاه. المشهد السادس ينتقل إلى الجانب السياسي والإداري لبيان الدور الذي لعبه أسعد باشا العظم، أشهر ولاة دمشق، لتغيير تراتبية المجتمع الدمشقي وإقامة نوع من العدالة الاجتماعية. المشهد السابع يركز على ظاهرة انتشار القهوة كمشروب اجتماعي، وتكاثر المقاهي كتعبير عن تنامي الحريات العامة فيما يخص اللهو والترفيه ودنيوي التواصل الاجتماعي. المشهد الثامن يخص مسألة التدخين والجدل الفقهي الملازم

لها، وتعبير انتشار ظاهرة التدخين عن اتساع مجال الحريات الشخصية. المشهد التاسع يتناول موضوع الدنيوية وازدراء الدين في فضاءات المدينة العامة ودلالات ذلك على دنيوية الحياة في المدينة وانحسار القيود الدينية. والمشهد العاشر والأخير يتناول موضوع الفضاء العام وكيفية استغلاله من قبل الأصوليين والمنفتحين من علماء الدين للتأثير على الرأي العام.

المشاهد مستقلة بحد ذاتها، وكان من الممكن عرضها بترتيبات أخرى، لذا يمكن قراءتها بالترتيب الذي يحلو للقارئ. كما يمكن قراءتها قبل قراءة المقدمة النظرية، أو بعد المراجعة المنهجية. تتناول المشاهد جوانب محدودة من الحياة اليومية الدمشقية، وكان بالإمكان إضافة جوانب أخرى، ولكن آثرنا الاقتصار على ما قلّ ودلّ.

ملاحظات عامة للقارئ

هذه الدراسة مخصصة للقارئ العام بالدرجة الأولى، والقارئ المتخصص بالدرجة الثانية، لذا تعمدنا التبسيط في التقديم وتجنبنا، قدر الإمكان، المصطلحات التقنية، والتعابير الأكاديمية المعقدة.

فيما يخص نص أحمد البديري، **حوادث دمشق اليومية**، اعتمدنا بشكل أساسي على النص المخطوط المتوفر في مكتبة تشستر بيتي بدبلن (Chester Beatty Library, Dublin)، والذي يُعتقد أنه النص الأصلي. وبسبب اختلافه الكبير عن النص المطبوع الذي نقّحه القاسمي، آثرنا أن تكون كل الاستشهادات الواردة في الكتاب هي من ذلك المخطوط. ولقد آثرنا أيضاً ذكر النصوص كما وردت في نسخة القاسمي المنشورة والمشهورة في الحواشي من أجل المقابلة، ولأن تعديلات القاسمي، وإضافاته، وحذوفاته، هي بحد ذاتها ذات دلالات مهمة للقراءة المقدمة هنا.

نصُّ البديري كما ورد في مخطوط تشستر بيتي مكتوب بأسلوب عامي، فيه خليط من اللغة الفصحى والعامية الشامية. وقد آثرنا تقديم النص كما ورد في المخطوط، ومن دون تنقيح قدر الإمكان، سوى بعض التصحيحات الإملائية التي لا تغيّر من طبيعة النص ونكهته الشامية الأصلية. وهناك مقاطع في النصوص المقدمة يعوزها الترابط أو الوضوح، آثرنا تركها كما هي عليه وشرحها ضمن القراءة المقدمة.

بالنسبة لنصوص ميخائيل بريك، وميخائيل الدمشقي، وحسن آغا العبد، فهي أيضاً مكتوبة بلغة شامية عامية. وباعتبارها مطبوعة هكذا من النسخ الأصلية، فقد استشهدنا بها كما وردت في نسخها المطبوعة.

ولعدم وجود أسلوب موحّد لعلامات الترقيم، وخلو النصوص الأصلية من علامات الترقيم، فقد آثرنا تعديل علامات الترقيم في أغلب النصوص المستشهد بها لكي تتوحد في ما بينها وتتماشى مع الأسلوب المعتمد في نص الكتاب.

جميع التواريخ الواردة في النص هي استناداً إلى التقويم الميلادي، إلا إذا كان مشاراً إلى غير ذلك، أو أن التاريخ الهجري معطى إلى جانب التاريخ الميلادي.

مشهد 1

"كما تفعل الرجال" في ثقافة التنزّه والانفتاح الاجتماعي

في يومياته المنشورة تحت عنوان حوادث دمشق اليومية،[1] يصف أحمد البديري الحلاق في حوادث عام 1163/ 1750 تفاصيل سيران حضره مع جمع من الأصدقاء في ناحية تدعى الشرف مطلّة على نهر بردى:[2]

> وفي يوم الخميس، ثامن عشر ربيع الثاني، خرجنا إلى سيران بناحية الشرف المطل على المرجة مع بعض أحبابنا. وكان الوقت في أول خروج الزهر في البساتين، وجلسنا مطلين على المرجة والتكية السليمية. وجدنا النساء، وربما كانوا في الكثرة أغلب من الرجال، جالسين على شفير النهر، وهم حول المرجة والتكية طول النهار بالمأكل والمشرب والتتن والقهوة، كما تفعل الرجال. وهذا شيء ما رأيناه، ولا الذي هم من قبلنا، إلا في هذا الزمان.

(1) سنعتمد في النص على مخطوطة مكتبة تشستر بيتي بدبلن باعتبارها الأصل، وسنشير في الحواشي إلى النص كما ورد في نسخة القاسمي المعدلة والمنشورة. وقد أدخل القاسمي من خلال تنقيحة لنص البديري تعديلات نصية مهمة سنشير إليها في سياق النقاش. وسنعتمد العنوان المنشور، كما سنعتمد لقب "البديري" الشائع اليوم لسهولة التعرف عليه من قبل القراء. أما اسم المؤلف كما ورد في مخطوطة تشستر بيتي فهو شهاب الدين أحمد بن بدير الحلاق.

(2) بحسب المصادر التاريخية هناك شرفان، الشرف الأعلى والشرف الأدنى، والمنطقة التي يتحدث عنها البديري هنا هي الشرف الأعلى.

لكن كنا نحن في معزل، ومعنا بعض الأصحاب، واعترض بعضهم، فقلت لا تعترض في حكم مسبب الأسباب. ثم اشتغلنا بالسرور فأنشدت مواليا أقول:

مضى لنا يوم مثله ما سبق يا خال
في مرجة الشام ما بقى فيه موضع خال
ملا خميس مضى ما صادفه أرذال
في ثامن عشر ربيع الأخر راح البرد
يا أهل الأدب أرخوه الضيق عنكم زال.[3]

أن يكون البديري قادراً على رؤية النساء، والاختلاط البصري بهم هو وجماعته من مكان نزهتهم المعزول، في يوم يبدو أنه كان مكتظاً برواد التنزه والترفيه، كما يؤكد البديري بقوله، ''ما بقى فيه موضع خال،'' وأن تكون النساء أكثر من الرجال جالسات على حافة النهر طول النهار، يتمتعن بحرية بالأكل والشرب والقهوة والتدخين، كما تفعل الرجال عادة، لهو مشهد لافت ومثير للفضول، كونه غريب عن أجواء العديد من المدن الإسلامية اليوم، ولو أنه ليس غريباً على مدينة دمشق والدمشقيين تحديداً. حتى محمد سعيد القاسمي، المنقّح لنص البديري المطبوع، لم يستطع أن يخفي استهجانه للمشهد، وهو الذي عاش بعد البديري بما يزيد عن

(3) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 81، مطبوع، 193. النص كما في نسخة القاسمي: ''وفي يوم الخميس ثامن عشر ربيع الأول خرجنا إلى سيران بناحية الشرف المطل على المرجة مع بعض أحبابنا. وكان الوقت في مبادئ خروج الزهر، وجلسنا مطلين على المرجة والتكية السليمية، وإذا بالنساء أكثر من الرجال جالسين على شفير النهر، وهم على أكل وشرب وقهوة وتتن، كما تفعل الرجال. وهذا شيء ما سمعنا بأنه وقع نظيره حتى شاهدناه، ولا حول ولا قوة إلا بالله... ثم لم نزل في سرور وانبساط، حتى أنشدت هذه المواليا فقلت:

مضى لنا يوم مثله ماسبق ياخال — في مرجة الشام ماتشوفون موضع خال
ملا خميس مضى ما صادفه ارذال — في ثامن عشر ربيع الأخر راح البرد
يا أهل الأدب أرخوه الضيق عنكم زال.''

القرن، فأضاف على النص على لسان البديري ''ولا حول ولا قوة إلا بالله.'' واللافت أيضاً هو اعتبار البديري أن هذا الحدث غير مسبوق، فلا هو ولا الذين من قبله، على حد تعبيره، رأوا نظير هذا المشهد إلا في ذلك الزمان. وهو بالرغم من الاعتراض والتحفظ على هذه الظاهرة الاجتماعية الجديدة من طرف بعض أصدقائه، فإنه أبدى تقبله لها، معتبراً التغيير من سنة الكون والحياة، وطالباً عدم الاعتراض على ''حكم مسبِّب الأسباب،'' ومؤكداً أنه أمضى يوماً ممتعاً خلا من مضايقات ''الأرذال.'' يطرح هذا المشهد اللافت العديد من الأسئلة حول طبيعة الحياة الاجتماعية في دمشق والتغيّرات التي كانت تمرّ بها في تلك الحقبة، وإلى أي حدّ يمكننا أخذ كلام البديري الحلاق بحرفيته، وكيف يمكننا فهم الواقع الاجتماعي استناداً لرواياته وتفسير دلالاتها. قبل الخوض في الإجابة على هذه الأسئلة من خلال تحليل المشهد ودلالاته، لنتعرف على مكان المشهد في مدينة دمشق.

متنزّه الشرف

المكان الذي وصفه البديري، ''بناحية الشرف،'' هو موقع فندق الفصول الأربعة (Four Seasons) حالياً المطل على مرجة الشام، كما كانت معروفة سابقاً، وعلى التكيه السليمانية، وليس السليمية كما ذكر البديري، والذي يفصلهما اليوم شارع شكري القوتلي السريع، الذي يصل وسط مدينة دمشق بمدخلها الغربي عبر محور متنزهات كيوان والربوة والهامة. وكانت محلّة أو بستان الشرف من المعالم المتنزهية الشهيرة بدمشق، والمرتادة بشكل دائم من قبل الدمشقيين. ويرسم متنزه الشرف الحدود الجنوبية لمحلّة الصالحية كما يذكرها المؤرخ الدمشقي ابن كنّان الصالحي في **المروج السندسية**.[4] ويذكر ابن كنّان في يومياته نزهة له في نفس المكان شبيهة بتلك التي وصفها البديري، فيقول في أحداث سنة 1732: ''كنا في بستان في

(4) ابن كنّان، **المروج السندسية الفسيحة في تلخيص تاريخ الصالحية**، تحقيق محمد أحمد دهمان (دمشق: مديرية الآثار القديمة العامة، 1947). انظر الباب الثاني عشر، ''في حدود الصالحية،'' 65.



لوحة 1. 1. صورة للرسام والرحالة البريطاني هنري وليام بارتلت يبين متنزه المرجة الذي يصفه البديري في مشهده، والشرف على الجانب الأيمن من الصورة على مستوى المبنى المقبب وهو المدرسة العزية، وعلى الجانب الأيمن تبدو التكية السليمانية.

الشرف مطل على المرجة، غربي المولوية، وهو جنينة وقهوة يقال لها قهوة خبيني،[5] ودخلناه في بكرة النهار، وهو كثير الأزهار، مترقرق الجداول والأنهار، أشرقت على صفا جوهر أنهاره شمس الشروق، كسطوع النور بلوامع البروق، مع فئة من الأصحاب، ممن شملهم بسط الوجه وبدا عليهم ما هو كنشو الشراب.''[6]

بعد قرابة ثمانين عاماً على سيران البديري، زار الرحالة والرسام الانكليزي وليام هنري بارتلت (William Henry Bartlett 1854-1809) دمشق، ورسم عدداً من المناظر الطبيعة ومشاهد الحياة الاجتماعية فيها. ومن بين رسوماته الشهيرة لمدينة

(5) لاندري سبب تسمية المقهى الذي ذكره ابن كنّان في منطقة الشرف، بقهوة خبيني، ولكن هناك رواية دمشقية شائعة حول ''قهوة خبيني،'' يعتقد أنها في دمشق القديمة، مقابل الحائط الشرقي للجامع الاموي، بجانب قهوة النوفرة، يقال أن الثوار السوريين كانوا يختبئون فيها أيام الانتداب الفرنسي، ومنه جاء الإسم. ومن الواضح أن للإسم تاريخ أقدم يعود للقرن الثامن عشر.

(6) ابن كنّان، **يوميات شامية**، تحقيق أكرم العلبي (دمشق: دار الطباع، 1994)، 431.

دمشق، والمطبوعة على البطاقات السياحية، صورة بعنوان ''نهر بردى'' توضح بصرياً الموقع الذي وصفه البديري بالتحديد. تبين صورة بارتلت، المرسومة بملامح التصوير الطبيعي (البكتشريسك)، مبنىً عثمانياً على يمين الصورة، هو التكية السليمانية، يقع على الضفة الجنوبية لنهر بردى ضمن مشهد طبيعي خلاب. وبالمقابل على يسار الصورة، هناك مبنيان مقببان، أحدهما على مستوى النهر، والآخر (المدرسة العزّية) على مستوى أعلى من مستوى النهر، هو ماكان يدعى بمتنزه الشرف، وهو المكان الذي كان البديري وأصحابه جالسين فيه، ومشرفين منه على ضفاف النهر وما يجري فيها من فعاليات اجتماعية ترفيهية.

وتظهر صورة بارتلت رتلاً طويلاً من الخيم الممتدة على الضفة الشمالية للنهر، مقابل التكية، كما تظهر خيماً كبيرة على الضفة المقابلة بحذاء التكية. وفي مقدمة اللوحة يُظهِر بارتلت بعضاً من الفعاليات الحياتية: رجالٌ جالسون تحت الخيمة، وآخرون واقفون يتحدثون على ضفاف النهر، وأحدهم يقطع النهر الضحل بهدوء على ظهر حصانه، بالإضافة إلى جِمالٍ ترعى بحرية على ضفاف النهر، كلها تفاصيل توحي بالهدوء والاستراحة والهناء، وبأن هذا المكان الطبيعي الجميل والخلاب، الذي جذب انتباه الرحالة-الرسام، كان مخصصاً للتنزه والراحة والترفيه.

اللافت في صورة بارتلت هو غياب النساء عن مشهده الذكوري بالكامل، بعكس ماتصوره لنا راوية البديري. ولا ندري تفاصيل رسم وإنتاج صورة بارتلت، ومدى دقته في التعبير عن الواقع المعاش لنستطيع تفسير غياب النساء عن ذلك الموقع بحسب وصف البديري. ومشهد النزهة التي وصفه كان في يوم الخميس، وهو من أيام الأسبوع التي اعتاد الدمشقية الخروج فيه للسيرانات، فالنشاطات الترفيهية الروتينية لم تكن مقصورة على عطلة نهاية الأسبوع (يوم الجمعة) والمناسبات الخاصة أو الأعياد.[7] لا يهمنا من صورة بارتلت هنا مدى

(7) يشير البديري أيضاً في يومياته إلى خروج قاضي القضاة مع حريمه إلى الصالحية في نزهة كانت =

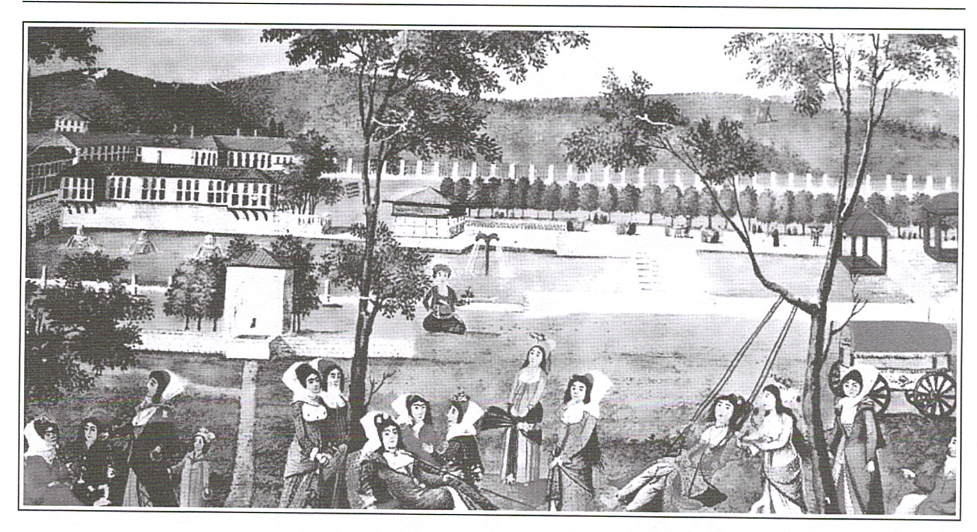
دقتها، بقدر مايهمنا واقعيتها في التعريف البصري للفراغ الحضري-الطبيعي الذي تحدث عنه البديري. وطبعاً علينا أن لا ننسى دور المخيلة الاستشراقية التصويرية (البكتشريسكية) في تمثيل واقع المدينة الشرقية، ولكن هناك تفاصيل معمارية ومعالم حضرية مألوفة، مازالت حاضرة إلى اليوم تشعر بدرجة مقبولة من الواقعية.

ثقافة التنزّه والحضور الأنثوي

مايهمنا من هذا المشهد الحياتي، الذي وصفة البديري ورسمه بارتلت، هو الطبيعة الدنيوية للفضاء العام، بحسب وصف البديري، وحرية الحياة الاجتماعية في مدينة دمشق، من جهة الاختلاط الجنسي والطبقي بين أفراد المجتمع، أي بين الرجال والنساء وبين الأعيان والعامة، وعدم خضوع العامة على ما يبدو، والنساء منهن على وجه التحديد، إلى قيود الدين والشرع، كما نرى اليوم في العديد من المدن الإسلامية. ومن المعروف أن ثقافة التنزّه والترفيه، والممارسات الاجتماعية المرتبطة بها، ليست جديدة على مدينة دمشق، ولا على مجتمعها، وهذا واضح من كتاب ابن البدري (ت 1488) الشهير، **نزهة الأنام في محاسن الشام**، ومصادره التي استقى منها مادته.[8] فما الذي قصده البديري بقوله: ''وهذا شيء ما رأيناه، ولا الذي هم من قبلنا، إلا في هذا الزمان.''

= أيضاً يوم الخميس. ولا ندري فيما إذا كانت هذه مصادفة أم أن يوم الخميس كان من أيام عطلة نهاية الأسبوع التي اعتاد الدمشقيون الخروج فيها لغرض التنزه. ذكر نعمان القساطلي في **الروضة الغناء في دمشق الفيحاء**، عن التنزة عند الدمشقيين، '' أما التنزه عندهم فله محلات معلومة وأيام معدودة، وهي سبع ثلاثات، وسبعة سبوت، وخمسة أخمسة. وتبتدئ في اوائل شهر آذار عندما تأخذ الأشجار تطلق أزهارها. ففي الثلاثات يخرجون إلى الصوفانية، ويجتمعون على شطوط الأنهر التي بها، ويزورون الشيخ أرسلان. وفي السبوت ينتشرون للتنزه في المرجة الوفاً، نساءً ورجالاً. وكانوا في الأيام السالفة لا يشتغلون في السبوت بل يتنزهون. وفي الأخمسة يقصدون محلاً في جبل قاسيون اسمه الاربعين، ويقومون به بأسباب الإنشراح.'' (بيروت: دار الرائد العربي، 1879)، 116.

(8) ابن البدري، **نزهة الأنام في محاسن الشام**، تحقيق ابراهيم صالح (بيروت: دار البشائر، 2006).



لوحة 1. 2. مشهد يصور نساء يتنزهن في حديقة دار السعادة في العاصمة العثمانية استانبول في القرن الثامن عشر. وهذه من الصور النادرة التي تبين تطور ثقافة التنزه في المجتمعات العثمانية وحضور النساء البارز والجريء في الفضاءات شبه العامة خارج خصوصية فضاء الحريم.

لاشك بأن هناك هامشاً عريضاً للمبالغة في رواية البديري، فضلاً عن ضيق دائرته الاجتماعية، ولكن بالرغم من ذلك فإن دهشته ليست بلا مبرر. ومن الواضح أن سبب دهشة البديري يكمر في التغيّر الملحوظ في الأحوال الحياتية، لدرجة أنها بدت له جديدة كل الجدة. وخاصة ظهور النساء البارز، وحضورهن بكثرة، وتصرفاتهن اللافتة: ''كما تفعل الرجال.'' ويشير هذا المشهد إلى أن الحيّز الاجتماعي التنزّهي الحضري المألوف، الذي كُرّس للمتعة والترفيه والتسلية، بدأ في القرن الثامن عشر بإظهار مظاهر جديدة غير مألوفة، تمثّلت بالانفتاح الاجتماعي المتزايد، وطغيان النزعة الدنيوية على الممارسات الحياتية، والاختلاط الجنسي والطبقي، والحرية المتزايدة للمرأة في الفضاء العام، كما رأينا في مشهد سيران البديري، وكما سنرى في المشاهد اللاحقة. وهذا بدوره يشير إلى انحسار القيود الدينية على الممارسات الاجتماعية الجديدة في الفضاء العام، وانتشار ممارسات اجتماعية جديدة مثل التدخين وشرب القهوة، وغيرها من فعاليات اللهو العام، خلقت أجواء ترفيهية جديدة.

من الطبيعي أن لا تنفرد دمشق العثمانية بمظاهر التغيير تلك، وأن يكون ما

يجري فيها ليس إلا صدى لما يجري في المدن العثمانية الكبرى، وخاصة العاصمة استانبول. وقد استعرضت حمادة في كتابها **مِتَع المدينة** مظاهر الانفتاح الاجتماعي التي شهدتها العاصمة استانبول، وقدمت بعض المنمنمات العثمانية التي تُظهر النساء في جَمعات تسلية ولهو في فضاءات المدينة العامة والخاصة. وتبدو جميع النساء في تلك الصور مكشوفات الوجوه، ولكن البعض منهن يغطين رؤوسهن، والبعض الآخر سافرات. وتظهر إحدى الصور رجالاً يعزفون على الآلات الموسيقية، مما يوحي بأن الرسومات ربما تصور مشاهد من احتفالات أو مجالس فرح في حدائق المدينة. ويشير هذا الحضور اللافت للنساء لدرجة التصوير، إلى هامش عريض من الحرية الدينية في المجتمع العثماني. ومشهد سيران البديري ليس إلا انعكاساً للأحوال في العاصمة العثمانية. كما تقدم لنا المصادر التاريخية صوراً مماثلة عن مدينتي حلب والقاهرة.

مع تطور ثقافة التنزّه في دمشق وتفنن طقوسها، تنوعت السيارين ومجالس التنزه، فكانت هناك الجلسات المختلطة، العائلية وغير العائلية، التي تجمع بين

طقوس التنزّه في حلب

«يسمح للنساء بالخروج من البيت أيام الاثنين والخميس لزيارة القبور، ومع اولادهن وخادماتهن للتروض في الحقول والبساتين، وتحمل الخادمات البسط والقصبات، ومعدات صنع القهوة والطعام؛ ويحصلن من البستان على الخس والخيار أو الفواكه حسب توفرها في الموسم، ولدى بعضهن بيوت صيفية في البساتين، وتجلس أخريات تحت ظلال الأشجار، ويمضي الجميع اليوم بمرح وسرور، وفي الربيع تزدحم البساتين القريبة من المدينة بالنساء، ونحو المساء تمتلئ شوارع المدينة المحفوفة بالأشجار بهن وهن عائدات إلى بيوتهن، وتسبق بعض النسوة من الطبقة الراقية، فرقة من المغنيات، وتسير السيدات في الخلف بخطوات وئيدة رزينة؛ أما نساء الطبقة الأدنى، فهن أقل تكلفاً ويسرن في مجموعات، ويغنين وهن يتمشين، ويجعلن الجو يصدح بأصوات الطبلة والزغاريد التي يطلقنها، وترتدي سيدات الطبقة الراقية في هذه المناسبات لباساً بسيطاً، ويضعن الحجاب المخطط المعتاد بدلا من الفراجي الأبيض، وترتدي معظم النساء الأخريات ثياباً خفيفة. وما إن يبتعدن قليلاً عن المدينة، حتى يصبحن أقل اكتراثاً بحجابهن، ويتحيّن فرصاً عرضية للكشف عن أجزاء وجوههن أكثر من أي وقت آخر.

بما أنه لا يتم إبعاد الرجال عن البساتين في مثل هذه الأيام العامة، فمن الطبيعي أن يتسكع بعضهم في الممرات، مما يجعل النساء أكثر حذراً وحيطة، ويبقين متسترات. وثمة نساء أخريات يأتين إلى البستان في أيام أخرى، ولا يتعرضن لمثل هذه التقييدات، وتتألف هذه المجموعات من سيدات ينتمين إلى عائلتين أو ثلاث عائلات يستأجرن البستان طوال النهار، حيث يحضرون معهن طاهيات لإعداد الطعام؛ ويقف كيخيا الحريم مع عدد من الخدم عند بوابة البستان ليحول دون فضول الغرباء، ولا يظهر أصحاب البستان في تلك الأوقات، وتشعر النسوة بحرية كبيرة في التجول في أرجاء البستان، غير مكترثات بحجابهن. وتنطلق مجموعة من النساء تلك من المدينة عند الفجر، وتعود عند الغروب، وينتهز عدد كبير من الجواري والخادمات الفرصة للاستمتاع بوقتهن، ويعتبر ذاك اليوم يوم حبور ومرح، وتحضر مع المجموعة موسيقيات وراقصات ومهرجات، ويمكن سماع أصوات موسيقاهن وزغاريدهن من على مسافة ميل.»

■ الكسندر وباتريك راسل، **تاريخ حلب الطبيعي**، ترجمة خالد الجبيلي (1997)، 158.

■ الطبيبان الكسندر راسل (1715–1768) وباتريك راسل (1727–1805) عاشا في حلب عدة سنوات ونشرا كتابهما في عام 1756.

الرجال والنساء في فضاء عام، كفضاء الشرف والمرجة، الذي صوره البديري ورسمه بارتليت، وفضاءات متنزهات الصالحية التي كان يرتادها الدمشقيون دائماً. ويروي البديري في يومياته قصة خروج قاضي الشام ابن البشمقجي مع حريمه إلى الصالحية لغرض التنزه، مشيراً بذلك إلى خروج الأعيان في نزهات عائلية في فضاءات مختلطة.[9] وقد ثابرت النخبة الاجتماعية من الأعيان، والشخصيات الحكومية، والعلماء البارزين، على الاجتماع بانتظام في حدائق المدينة العامة والخاصة لغرض التنزه، والترفيه، والتفاعل الاجتماعي. وأخبار السَّيَارين بأنواعها شغلت كتّاب اليوميات. يقول البديري مثلاً: ''وفي يوم الاثنين خرج أسعد باشا وعمل سيران في أرض الغوطة ومعه بعض أكابر دمشق.''[10] فحدث كهذا أصبح جديراً بالذكر والتوثيق. كما يخبرنا الأب ميخائيل بريك عن سيرانات نسائية، وعن اختلاطهن بالرجال، كما سنرى في المشاهد اللاحقة. وكانت هناك أيضاً الجلسات الذكورية التي غابت عنها المرأة بحضورها الجسدي المباشر، ولكنها لم تغب عنها بحضورها الشِّعري المجرّد. وكانت هناك أيضاً الجلسات الانثوية الخاصة في المنازل (الاستقبالات)، والجمعات النسائية في فضاءات المدينة العامة.

مقابل تزايد الحضور الأنثوي البارز في الفضاءات التنزّهية العامة، كانت هناك بالطبع حلقات التنزّه الذكورية. ولكن لم تكن تلك المجالس معزولة عن المرأة، حيث كان لها حضور خيالي من خلال القصائد الشعرية التي كانت محور التسلية في تلك الحلقات. وباعتبار أن الرسم والتوثيق البصري للمناظر الطبيعية والاحتفالات الشعبية كان محدوداً في الثقافة العربية، التي آثرت التصوير الشعري على التصوير البصري بشكل عام، فإن حضور المرأة في الخيال الشعري لا يقل أهمية عن الحضور الجسماني. وربما كان الخيال الشعري أكثر مرونة وقدرة على المحاكاة والتفصيل من الخيال التصويري. والشعر، كأي فن آخر، خضع لآداب الطراز

(9) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، 77.

(10) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، 77.

والنمط، كما أنه خضع لأحكام الأساليب الدارجة في التصوير الشعري، وأسس الجماليات المعتمدة، والاختلافات المحلية لآداب الصنعة.

إن القارئ لكتب تراجم شخصيات القرن الثامن عشر، مثل **سلك الدرر** للمرادي و**نفحة الريحانة** للمحبي، على سبيل المثال، يلحظ حضوراً بارزاً للشعر، حيث يبدي المؤرخ اهتماماً خاصاً بذكر نماذج من شعر الشخصيات المترجمة، باعتبارها من أهم المزايا التي يفتخر فيها الأفراد، وقلائل هم من لم يُروَ عنهم الشعر. ويشير هذا إلى محورية الأدب والشعر في الحياة العامة للمجتمع الدمشقي في تلك الفترة. كما يلحظ القارئ أيضاً أن الغزل والطبيعة هما من أبرز مواضيع التصوير الشعري. ويتماشى هذا مع ماتورده اليوميات من اهتمام الدمشقيين المتزايد في النزهات والسيارين، وانتشار ثقافة التنزه ومجالس الترفيه المصاحبة لها. ويعزز هذا أيضاً ظهور خطاب أدبي متميز مصاحب لثقافة التنزه يعنى بـ "محاسن الشام،" وينسج على منوال ابن البدري (ت 1488) في كتابه الشهير **نزهة الأنام في محاسن الشام**. ويعد ابن البدري من الاوائل الذين نظّروا إلى جماليات "الفضائل،" ليس من جهة المعنى الديني والخصوصية التقديسية للمكان، وإنما من جهة التجربة الشخصية، وقدموها على أنها "محاسن." وكتاب ابن كنّان **المواكب الإسلامية في الممالك والمحاسن الشامية**، يعد من أهم النماذج في الحقبة المدروسة التي بدأت، على نهج ابن البدري، بالجمع بين خطاب "المحاسن" من جهة، وخطابي "الفضائل" و"الزيارات،" من جهة أخرى.[11] ونجد التقاطعات بين خطابات الفضائل والمحاسن والزيارات واضحةً في كتاب ابن عبد الرزاق (ت 1725) **حدائق الإنعام في فضائل الشام**، الذي خصصه بشكل عام لموضوع الفضائل، كما يشير العنوان، ولكنه جمع بين المحاسن والفضائل، وختم كتابه في الباب الثامن بتقديم "نبذة من أشعار أهل العصر المنظومة في محاسن دمشق المحروسة، ومتنزّهاتها

(11) ابن كنان الصالحي، **المواكب الإسلامية في الممالك والمحاسن الشامية**، تحقيق حكمت صالح (دمشق: وازرة الثقافة، 1992).

الباهرة المأنوسة، الذين شبّبوا في جنات رياضها وأزهارها، وغوطتها الفيحاء وربوتها الخضراء وأنهارها." فتطور خطاب المحاسن رافق نمو ثقافة التنزه، وركّز على المميزات المكانية والطبيعية للمدينة، أي جماليات المكان، بهدف استثمار المعاني الدينية والطبيعية المرتبطة بها كمواضيع للتذوق الجمالي والتصوير الشعري. وبهذا يختلف خطاب المحاسن عن خطاب الفضائل، فالأول يركز على المعنى الحسي الجمالي ودلالاته المعنوية المستذوقة من خلال التجربة الشخصية، في حين يركز الثاني على القيمة الدينية ودلالاتها الموضوعية المستقاة من النصوص المقدسة، القرآن والحديث. وطغيان المحاسن على الفضائل يعكس تطور النزعات الدنيوية وانتشارها بين الأدباء والعلماء في تلك الفترة.

خمرة بابل: محاسن الطبيعة والأنوثة

لعل أبرز تجليّات ظاهرة الجمع بين محاسن الطبيعة ومحاسن الأنوثة، أي بين الخطاب الشعري الأدبي للمحاسن وحضور المرأة في الخيال الشعري الذكوري، كانت الممارسات الترفيهية الاجتماعية التي انتجتها ثقافة التنزّه في القرن الثامن عشر.[12] فقد وثق لنا هذا الشيخ عبد الغني النابلسي (1641-1731) في ديوانه الشعري **خمرة بابل وغناء البلابل**.[13] ولا شك أن التمثيل العاطفي للطبيعة كان دائماً من المواضيع الرئيسية في الشعر العربي، إلا أن ذلك النمط من الأشعار التي عنت بمحاسن الشام، وخاصة أشعار الشيخ عبد الغني، كان لها نكهة تعبيرية خاصة متأثرة بالحس الجمالي الدنيوي الدمشقي المرتبط بطبيعة دمشق ومحاسنها.

يُعتبر **خمرة بابل** من المصادر المهمة التي تصوّر لنا الحيّز الاجتماعي المديني

(12) في هذا السياق، محاسن الأنوثة لا تخص النساء فقط وإنما تشمل الغلمان المُرْدَ، انظر: Walter Andrews, "Gardens-Real and Imagined-in the Social Ecology of Early Modern Ottoman Culture," in Michel Conan (ed.), *Gardens and Imagination: Cultural History and Agency* (Washington DC: Dumbarton Oaks, 2008), 91-116.

(13) حقق الديوان أحمد الجندي ونشره تحت عنوان معدل هو **برج بابل وشدو البلابل** (دمشق: دار المعرفة، 1988). ويبدو أن استبدال الجندي لكلمتي "خمرة" و"غناء" بـ "برج" و"شدو،" تعكس رغبته في تجنب الإشارة إلى الخمرة والغناء في عنوان الكتاب. فيما يلي سأشير إلى الديوان بعنوانه المنشور.

المنفتح لمدينة دمشق مع فعالياته وأشعاره. ويضم الديوان أشعار الشيخ عبد الغني وأصدقائه المقربين، جمعها الشيخ عبد الغني على مدى خمسة وثلاثين عاماً.[14] وتروي ماكان يجري في مجالس التنزه والترفيه الذكورية، حيث كان التبادل العفوي للشعر المنمّق هو الأسلوب الدارج للتسلية، وهذا ما يفسر الاهتمام الكبير بالشعر في تلك الحقبة، كونه أداة التواصل الاجتماعي الأنشط وقتئذ. ففي تلك الحلقات الترفيهية الذكورية، كان الرجال يعوّضون عن غياب الأنثى بتبادل القصائد الغزلية وأشعار الحب، التي غالباً ماتُسقط المزايا والجماليات الأنثوية للمحبوب على المشهد الطبيعي وتفاصيل المكان. وبهذا كان بإمكانهم تذوّق جماليات الطبيعة والمكان من خلال الصور الشعرية التي تحتفل بالأنوثة، من جهة، وتبوح بالجانب الأنثوي الضعيف التوّاق للرجل، من جهة أخرى، هذا الجانب الذي غالباً ما يخفيه الرجال عند حضور النساء.[15] وتجدر الإشارة هنا إلى أن صفات "الأنوثة" المنشودة في المحبوب، لم تقتصر في ذلك الوقت على النساء فقط، وإنما ضمّت

(14) ورد في الديوان قصيدة بثلاثة أبيات تصف إحدى هذه المجالس الترفيهية على أنها تضم ناظماً للشعر، ومغنياً، وكاتباً، ومستمعاً .برج بابل، 18.

وأربـعــةٌ أتـيـنـا نَـحـو رَوضٍ … لـقـامَـةِ غُـصـنـهِ الـزاهـي انـثـنـاءُ

فـمـنّـا نـاظـمٌ لـلـشـعـرِ أضْـحـى … ومـنّـا مَـن عَـلـيـه بـهِ غِـنـاءُ

ومـنّـا كـاتِـبٌ أضـحـى ومـنّـا … ظـريـفٌ بـالـسـمـاعِ لـه انـتـشـاءُ

تشير هذه الأبيات إلى أن تدوين الشعر المرتجل والمغنّى كان من طقوس هذه المجالس التنزهية الترفيهية. ولما كان الشيخ عبد الغني هو القطب الأساسي لهذه الحلقات، والناظم الرئيسي للأشعار، فقد قام بنفسه بجمع هذه الأشعار في ديوانه الشعري إبان الفترة الأخيرة من حياته. وقد عُقدت حلقات التنزه هذه بين عامي 1085/ 1674 و 1120/ 1708، وكانت تقتصر عادة على دائرة صغيرة من الأصدقاء والأقارب، لكن أحياناً تتوسّع الحلقة عندما تلتقي حلقتان أو أكثر في مكان واحد. بعد عام 1096/ 1684 تغير المقدم للقصائد الواردة في الديوان من النابلسي نفسه إلى شخص آخر يروي عنه. ويشير هذا إلى أن الجزء الأخير من الديوان ربما أكمله شخص آخر. ولا تعطي الطبعة المنشورة تاريخ الانتهاء من كتابة الديوان، لذا فإنه من الصعب تحديد ما إذا كان هذا الجزء الصغير نسبياً، ولو أنه مع صغره يغطي فترة أربعة وعشرين عاماً من حلقات التنزه، قد جُمع خلال حياة الشيخ عبد الغني أو بعد وفاته. وفي آخر تسجيل مؤرّخ كان عمر عبد الغني سبعين عاماً، وهذا يعني أن هناك ثلاث وعشرون سنة قبل وفاته.

(15) انظر:

Samer Akkach, "The Wine of Babel: Landscape, Geneder and Poetry in Early Modern Damascus," in *Literature and Aesthetics* 17, 1 (2007): 107-124.

الغلمان المُرْد أيضاً. ولما كان من الدارج في الشعر العربي استخدام صيغة المذكر للمحبوب، فإنه يصعب في أغلب الأحيان تمييز هوية المحبوب المقصود في الغزليات، هل هو امرأة أو غلام. كما أن التجريد المستخدم في تصوير المحبوب يجعل من الصعب تحديد ما إذا كان ذلك المحبوب خيالياً أم حقيقياً. وفي تلك الفترة في دمشق، كان الحب والمحبوب موضوع جدل فقهي وأخلاقي.[16]

يُقدّم ديوان **خمرة بابل** إشارات شعرية غنيّة، محددة بالإسم والموقع، للحدائق والأماكن الطبيعية الدمشقية التي كانت تُعقد فيها مجالس التنزّه. وباستثناء بعض الأماكن البعيدة، فإن جميع الحدائق المشار إليها، الخاصة منها والعامة، كانت في محلات مدينة دمشق المعروفة أو في ضواحيها. لذا فإن لهذا الديوان الشعري قيمة تاريخية مهمة كوثيقة حضرية لمدينة دمشق، بالإضافة طبعاً إلى قيمته الأدبية والفنية التي تكشف لنا عن الحس والذوق الجمالي للدمشقيين في تلك المرحلة التاريخية، وعن القيم الاجتماعية التي وفّرت هذا الحيّز الاجتماعي للتغنّي بالحضور الشعري للأنوثة مع الغياب الحسّي للأنثى. كما يقدّم لنا الديوان صورة عن الواقع الحضري للمدينة في فترة الحداثة المبكرة، التي طمس معالمها بالكامل الامتداد العمراني السريع ومظاهر التحديث في القرنين التاسع عشر والعشرين.[17]

(16) انظر عبد الغني النابلسي، **غاية المطلوب في محبة المحبوب**، تحقيق بكري علاء الدين وشيرين محمد دقوري (دمشق: دار شهرزاد الشام، 2007). للمزيد حول هذا الموضوع، انظر:
Walter Andrew and Mehmet Kalpakli, *The Age of the Beloved: Love and the Beloved in Early Modern Ottoman and European Culture and Society* (Durham and London: Duke University Press, 2005); and Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005).

(17) وبالرغم من أن أغلب أسماء الضواحي والأماكن الواردة في الديوان مازال موجوداً في التشكيل الحضري الحالي لمدينة دمشق، فإن جميع الحدائق وأماكن التنزّه المشار إليها في القصائد قد اختفت اليوم. لذلك فإنه من غير الممكن مطابقة أي من التوصيفات الشعرية الواردة في الديوان مع الأماكن والمواقع الطبيعية التاريخية التي كانت موضوعات الوصف، ولكن من الممكن تحليل التوصيفات الشعرية لهذه الأماكن كأساس لقراءة تاريخ المتنزهات الحضرية لمدينة دمشق، وذلك بالتركيز أولاً على أساليب استخدام الخيال والتصوير الشعري لربط أحاسيس ومشاعر عاطفية بحقول بصرية محددة، وثانياً على الدور الذي كانت تلعبه الأنوثة في تحديد الحس والذوق الجمالي العام فيما يخص الطبيعة، والحدائق، والمتنزهات، في المجتمع الدمشقي.

وقد ثابر الشيخ عبد الغني مع حلقات الأصدقاء والمريدين على التنزه في حدائق وبساتين دمشق الكثيرة طوال حياته. وتشير سيرة حياته إلى أنّه ثابر على التواصل الاجتماعي مع أعيان وعلماء دمشق من خلال علاقات والده، الذي توفي في ريعان شبابه في سن الخامسة والأربعين، وعبد الغني وقتئذ لم يتجاوز الاثني عشر عاماً. وبالرغم من حداثة سنّه فقد برز اسم عبد الغني الشاب كخليفة لوالده، وغالباً ما كان يُدعى للمشاركة في الحلقات الترفيهية الروتينية، التي درج فيها تبادل القصائد الشعرية وإظهار المهارات الأدبية كفعالية رئيسية للتسلية. ولمع نجم الشيخ عبد الغني في سن الخامسة والعشرين، وذاعت شهرته في إحدى الحلقات التنزهية الحضرية، التي هي موضوع بحثنا هنا، والتي شجّعت على غرس وترسيخ النزعة الاجتماعية الدنيوية في المجتمع الدمشقي، كما ذكرنا. وقد عبّر الشيخ عبد الغني صراحة عن هذه النزعة في إحدى القصائد الأولى التي وردت في ديوان **خمرة بابل**:

الحجاب الحلبي

«لا تخرج النساء إلى الشارع أبداً بدون حجاب (إزار)، وذلك لأن القرآن فرض ارتداءه. والحجاب نوعان، الفراجي والحجاب الحلبي الشائع. وترتدي النوع الأول النساء المسلمات فقط، أما النوع الثاني فترتديه جميع النسوة دون تمييز. والنوع الأول عبارة عن قرطاق كبير، ذي أكمام طويلة مستقيمة، وغطاء مربع يتدلى على الظهر، ويكون أحيانا مصنوعاً من الكتان الأبيض، وفي أحيان أخرى يكون مصنوعاً من الشال أو القماش، ويصل (الفراجي) حتى الكعبين، ويغطي الثوب بكامله من الرقبة وحتى الأسفل، في حين يغطي الرأس والوجه بمنديل أبيض كبير يوضع فوق غطاء الرأس والجبهة، وبهذه الطريقة، تعاني النساء كثيراً من هذا التقييد، بحيث يشعرون بسعادة بالغة عندما يتخلصن منه إذا مادخلن إلى الحرملك، كما تستخدم أنواع أخرى كثيرة، فيستخدمن بدلاً من المنديل الأصفر، قطعة طويلة من قماش حريري رقيق أسود (كريب)، مقسّى، ينحدر قليلاً من الجبهة، ويترك مجالا للتنفس بحرية أكبر، وبهذه الطريقة الأخيرة، تتحجب السيدات تماماً، أما في الحالة الأولى، فتبقى العينان والأنف مكشوفة، ويمكن التعرف عليهن بسهولة من قبل معارفهن.

وأما الحجاب الحلبي الشائع فهو عبارة عن قطعة من الكتان، تكون كبيرة بحيث تغطي اللباس بأكمله من الرأس حتى القدمين، ويسدل على الوجه بشكل يخفي الوجه كله، ماعدا عيناً واحدة، وأماحجاب المسيحيات واليهوديات فيكون من قماش Calico أبيض سادة؛ أما الحجاب الذي ترتديه المسلمات فهو من نفس الشكل، ويكون لونه أزرق أو أحمر ومخططاً ذا مربعات.

ولكن اليهوديات يرتدين حجابهن بطريقة يتميزن بها عن غيرهن، فيتركن إحدى الذراعين حرة بشكل ضفائر كما كانت السيدات الاسكتلنديات يرتدينه في الماضي.»

■ اكسندر وباتريك راسل، **تاريخ حلب الطبيعي**، ترجمة خالد الجبيلي (1997)، 84.

جِبْ دُعاةَ الصّبا ولبِّ الجماعة
وابْدلِ النّسْكَ في الهوى بالخَلاعه
والزمِ الشّطحَ والهيامَ ودَعْ عَنْـ
ـكَ كلامَ النّصوحِ واتْرُكْ سَماعَه
فازَ باللذّةِ الجّسورُ وما قَصّرَ عنـ
ـها إلا الجَبانُ اللّكاعَه
لا تَظنَّ السُرورَ يَبقى ولا الحُـ
ـزنَ وإن طالَ سَوفَ يُبدي انقطاعَه[18]

جُمعت أشعار خمرة بابل وفق ترتيب زمني، وتشير تواريخ اولى القصائد إلى أن الشيخ عبد الغني كتب هذه الأبيات على الأغلب قبل سن الخامسة والثلاثين. ولكن إذا تَذكّرنا أنه حظي بشهرة كصوفي بارز في سن الخامسة والعشرين، فإنّه ربما من الصعب تفهم الجمع بين التناقضات العميقة التي تكشفها هذه الأبيات. والسؤال المهم الذي تطرحه هذه الأبيات هو: هل كان هذا الاهتمام بالأمور الدينية والدنيوية، أو الروحانية والمادية، خاصاً بشخصية عبد الغني بالذات، أم أنه كان يمثّل توجه شريحة أوسع من المجتمع الدمشقي؟ تشير المشاهد المقدمة في هذه الدراسة، بحسب المنظور الجديد المعتمد، إلى أن عبد الغني لم يكن منفرداً في طريقة حياته، وإنما يعكس النمط الاجتماعي السائد بشكل عام، والذي لا يخلو بالطبع من المتشددين والرافضين لمظاهر الانفتاح الاجتماعي المتزايدة تلك. وبروز المتشددين، كما سنرى في مثال فتوى تحريم النظر إلى وجوه المرد وأمثلة عديدة لاحقة، يشير من جهة مقابلة إلى درجة الانفتاح الاجتماعي. فحتى الشيخ عبد الغني نفسه، مع انفتاحه وسعة أفقه، نراه يتذمر أحياناً من انعدام الآداب وتدني الأخلاق في المجتمع الدمشقي.

في ديوان **خمرة بابل**، كما في الكثير من أشعار الحب والغزل، يظهر

(18) النابلسي، **برج بابل**، 21.

المحبوب المنشود، ذو العيون الجميلة، والألحاظ المغرية، والجسد الأهيف، والقوام اللطيف، كشخص خيالي بعيد المنال، يستمتع بالتردد والتعالي، حيث تتنازعه الرغبة بالوصل والهجر، ويصوّر غالباً بصيغة المذكّر.[19] هذه ملامح عامة شائعة لهذا النمط من التعبير الشعري، وأشعار النصف الأول من ديوان **خمرة بابل**، التي كتبها الشيخ عبد الغني في أيام شبابه، طغى عليها هذا النوع من غزليات العشق وشعر الحب. وفي حين ارتبطت بعض هذه القصائد بسياق مكاني وزماني محدد، كان بعضها الآخر مجرداً عن سياق الزمان والمكان، كما في المثال التالي:

جُـفـون هَـوام فـي هَــواكِ هَـوامِــعُ
دوام بــفَــرْطِ الانْــتِــحــابِ دَوامِــعُ
وجسـمٌ يَكادُ السّقـمُ يَـخفي رُسومَـه
تَـرى لـلـضَـنـى فـي جَـانـبـيـهِ وَقـائِـعُ
رُويدكِ يا مَنْ جَاوزَ الحَدَّ في الجَفـا
فـغـادرَ قَـلـبـي بـالـجَـفـى وهـو وَالِــعُ
إلى كَـمْ، إلى كَـمْ، جَفوَةٌ بعد جَفوَةٍ
وهـجرٌ عـلـى أعْـقابِ هَـجرٍ مسارعُ[20]

في هذا الإطار من التمثيل الشعري، تبدو الأنوثة، الرقيقة المثالية، دائماً كطبيعة غير ملموسة، كروح غامضة تجوب الفضاء، خُلقت خصيصاً لعذاب الرجال العاشقين، العاجزين عن الوصول إلى غايات أشواقهم الملتهبة. وهذا التصوير الخيالي والجمالي للأنوثة جعل منها طبيعة هفهافة مجردة عن الواقع الحسي، مكّنت الشاعر من إسقاطها على أي من الأشياء التي تشغله. ففي أشعار **خمرة بابل** مثلاً، تم

(19) المنشود بهذا النمط من الغزليات، كما أشرنا سابقاً، هي صفات ''الأنوثة'' عند النساء والغلمان المرد.

(20) النابلسي، **برج بابل**، 22.

إسقاطها على الطبيعة وعناصرها التي شغلت حواس المتنزهين.[21] وضمن الأحكام التعبيرية العامة لنمط الغزليات، نجد في أشعار **خمرة بابل** نكهة محلية معبّرة عن خصوصية الذوق الدمشقي، تبدو من خلال ارتباطات رمزية-ثقافية معينة بين عناصر الطبيعة وعناصر الأنوثة. فعلى سبيل المثال، لمّا كانت حدائق دمشق تشتهر بالورد الجوري الأحمر، نجد تصوير احمرار الوردة كمحاكاة للون خدّي المحبوب من الصور الشعرية المكررة بأشكال عدة في أشعار عبد الغني:

لاحَتْ لعَيْني فوقَ غُصنٍ وردةٌ
حمراءُ تُشبهُ وَجْنةَ المَعشوقِ
لبَياضِها في وَسطِ أحمَرِها ضِيا
كهلالِ دُرٍّ في سَماءِ عَقيقِ[22]

وهناك استعارات أخرى متكررة، فمثلاً يصف عبد الغني التمايل اللطيف لأغصان الأشجار تحت تأثير النسيم العليل على أنه محاكاة للتمايل الرقيق والفاتن لجسد المحبوب. وفي الأبيات التالية يضيف عبد الغني إلى الجماليات الطبيعةَ للجسد

(21) تميزت الصوفية بشكل خاص بهذا الأسلوب من التعبير، حيث أسقط الصوفيون الأنوثة على الذات الإلهية، موضوع عشقهم الروحي، وغاية تجربتهم الذوقية. ويعتبر ديوان ابن عربي **ترجمان الأشواق** واحداً من أفضل الأمثلة على هذا النوع من التعبير الشعري. انظر ابن عربي، **ترجمان الأشواق** (London: Theosophical Publishing House, 1978) هذه الطبعة تحوي النص العربي مع الترجمة الإنكليزية. ومن المعلوم بأن الشيخ عبد الغني كان من الذين أثرت فيهم أفكار وتعاليم الشيخ الأكبر، محيي الدين بن العربي، أعمق تأثير، ولكن علينا الإشارة والتأكيد هنا إلى أن الشيخ عبد الغني لم يتبع في **خمرة بابل** خطا أستاذه الروحي. فإن الحس الدنيوي في غزليات عبد الغني، الواردة في هذا الديوان بالتحديد، كان مكرساً لملذات الجسد والمتعة الدنيوية بشكل صريح، ودون خجل أو مواربة. أما أشعاره الغزلية الروحية فقد جمعها في ديوان آخر سماه **ديوان الحقائق**.
لقد ترجمت مقتطفات من أشعار عبد الغني الروحانية في المقال التالي:
Samer Akkach, "The Poetics of Concealment: al-Nâbulusî's Encounter with the Dome of the Rock," in G. Necipolu (ed.), *Muqarnas* 22 (Leiden: Brill, November 2005), 110-127.

(22) النابلسي، **برج بابل**، 143.

الأنثوي تشبيهاً يحاكي فيه انعطافُ الردفين شكلَ الكثيب الرملي الناعم، كما يحاكي سواد الشعر ظلام الليل الحالك:

زَارنـي والـظـلامُ يَـسـحـبُ ذَيْـلَـهْ
شَـبَـهُ بَـدْرِ الـتـمـامِ قـد عَـزّ نَـيْـلـهْ
أهـيـفُ الـقـدّ، قَدّ بـالـمـيـلِ قـلـبـي
عِـنـدمـا راحَ يَـفـضَـحُ الـغُـصـنُ مَـيْـلَـهْ
مـا تَـبـدّى إلا وخِـلـنـا هِـلالاً
عـن سَـمـا الـقـلـبِ لا يَـروعُ أفـولـهْ
خَـوْطُ بـانٍ مـن ردفِـهِ فَـيّ كـثـيـبِ
بَـدرُ تَـمٍّ مِـن شَـعـره جَـنّ لـيْـلَـهْ
يـا قـضـيـبـاً سُـقـي بـمـاءِ جَـمـالٍ
فـانـثـنـى والـنـسـيـمُ هَـبّ يُـمـيـلـهْ
إنّ قـلـبـي لـولاكَ مـا هـامَ يَـومـاً
بِـصَـبـا الـمـرجَـةِ الـمـبـلّـلِ ذيـلـهْ(23)

وكشف عبد الغنى في قصائد عدة عن الصفات الرئيسية للجسد الأنثوي التي كانت محل إعجاب الرجال الدمشقيين، حيث تضمنت أشعاره إشارات تفصيلية لهيئة الجسد، والوجه، والابتسامة، والأسنان، والعيون، والحواجب، والشعر، وشكل البطن، والأيدي، وانعطافات الجسم، هذا بالإضافة إلى النظرات المغرية، وحركات الجسم، والوقفات، والتمايلات. ويبدو من خلال الصور الشعرية المستخدمة أن الرجال الدمشقيين كانوا يُفتنون بالجسد الممتلئ قليلاً، والقوام

(23) النابلسي، **برج بابل**، 13. الصور الشعرية التي تربط الأنوثة بالطبيعة ليست جديدة وكانت منتشرة خصوصاً في الشعر العربي العباسي والأندلسي.

الأهيف، وشدة بياض العيون مع شدة سواد الحدقة، مع فتحة طفيفة في الأسنان الأمامية، وبطن مسطح، واوراك ممتلئة ومستديرة.[24] كتب عبد الغني يفصّل بعض صفات الأنوثة للمحبوب:

هذا التّكَحّلُ في عَيْنيهِ والدّعَجُ[25]
فإنّ أجفانَهُ أودى بها الغَنَجُ
ريمٌ منَ الرومِ يَرمي قلبَ عاشقهِ
بِسهمِ لَحْظٍ غَدَتْ أغراضَهُ المُهَجُ[26]
في جِسمهِ تَرَفٌ، في قدّهِ هَيَفٌ
في طرفِهِ دَعَجٌ، في ثَغرهِ فَلَجُ[27]
غُصنٌ تَبدّى على أعطافِهِ قَمرٌ
ظبيٌ يَلوحُ على أجفانِهِ السّبَجُ[28]
سمّى صوارمَهُ لما رَنَا مُقَلاً
ورِمحَهُ قامةٌ مُذْ مَالَ يَبتهِجُ
وَيلاهُ مِنْ أهْيفٍ نَمّامَ عارِضَهُ
في دَعوةِ الحبِّ لي قَامتْ بهِ حُجَجُ
ساجي الجُفون سَبى الغُزلان حينَ رَنا
وبانَ مُذْ ماسَ في غُصْنِ النّقا عِوجُ

(24) انظر بعض التوصيف التفصيلي في برج بابل، 155-58. للمزيد انظر صلاح الدين المنجد، **جمال المرأة عند العرب** (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1969).

(25) الدّعَج: شدة سواد العين وشدة بياض بياضها مع سعتها.

(26) المُهَج: جمع مهجة، الدّم، أو دم القلب، والروح.

(27) فَلَج: تباعد مابين الأسنان.

(28) السّبَج: الخرز الأسود.

مُهَفهَفٌ تَفضحُ الأقمارُ بَهجتَهُ
في وجهِهِ قد تَناهى ذلك البَلَجُ[29]
أعَنّ طاوي الحَشا عِبْلُ الروادفِ قد
أضَرّ قلبي مِن وَجَناتِهِ الضّرَجُ[30]
يَختالُ سُكراً بِخمرِ الدّلّ مِعطفُهُ
مِنْ أجلِ ذا صَارَ بالأرواحِ يَمتَزجُ
للهِ ثَمّ لهُ الأمرُ المُطاعُ فيا
عُشّاقَهُ ما عَلَيْكم في الهوى حَرَجُ[31]

وبشكل عام، كانت النقاوة، والنعومة، والرقّة صفات الأنوثة العامة التي تكرر إسقاطها على الطبيعة في أشعار **خمرة بابل**. كتب عبد الغني:

سَكنْتَ في القلبِ لما غِبْتَ عن بَصري
يا فِتنةً أذكرتني فِتنَةَ القَدرِ
كيفَ التَخلّصُ من عَينيكَ، كيفْ وَقد
سَلّتْ عليَّ سُيوفَ الغَنجِ والحَوَرِ
رَخْصُ البَنانِ نَقيُّ الخَدِّ من تَرفٍ
تَكاد تَجرحُهُ الألحاظُ بالنظرِ
في روضةٍ فكأن العَطفَ مِنهُ بها
غُصْنٌ نَعُم وكأني نَسمةُ السَّحَرِ[32]

(29) البَلَج: نقاوة ما بين الحاجبين.
(30) أعنّ: غير مسترخية البطن؛ طاوي الحشا: ضامر البطن لقلة الأكل؛ الضّرَج: احمرار الخدّ.
(31) النابلسي، **برج بابل**، 156.
(32) النابلسي، **برج بابل**، 121.

كما عبّرت بعض القصائد عن حس جسدي مفرط، رَبَطت صفات الأنوثة بالطبيعية من خلال صور جنسية صارخة:

وردةٌ فـــي حــــديـــقـــةٍ وَرَدَتْ
حـمـراءَ فـوق غُـصـنِـهـا الـغَـضِّ
كـأنّـهـا وَجْـنـةُ الـحَـبـيـبِ وَقـد
أدْمَـت لـفَـرطِ الـتـقـبـيـلِ والـعَـضِّ[33]

وأيضاً:

عـانـقـتُـهُ ورداءُ الـلـيـلِ مُـنـسـدِلُ
فَـكـلـمـا زِدتُ في الـتـقـبـيـلِ يَـبـتـسـمُ
حتى حَوى صَدرُهُ صَدري مُلاصَقةً
"وأحَرّ قَـلـبَـاهُ مـمّـنْ قَـلـبُـهُ شَـبِـمُ"[34]

وبالطبع، لم تُقدم جميع القصائد الأنوثة كعدسة لتذوق المشاهد الطبيعية، فهناك العديد من القصائد التي تصف أماكن محددة وعناصر طبيعية وحدائقية معينة، مثل البحرات، والنوافير، وجداول الماء، وذلك من خلال مجموعة واسعة من الصور الشعرية غير المرتبطة بالمرأة أو الأنوثة، ولكن الحضور الأنثوي هو الأبرز في شغله للخيال الشعري المرتبط بثقافة التنزه في المجتمع الدمشقي.

(33) النابلسي، **برج بابل**، 143.

(34) النابلسي، **برج بابل**، 188. الشطر الثاني تضمين من بيت المتنبي: "واحَرَّ قَلباهُ مِمَّن قَلبُهُ شَبِمُ/ وَمَن بِجِسمي وَحالي عِندَهُ سَقَمُ."

صناعة وتجارة الترفيه

بالرغم من الخطاب الفقهي عن تحريم الملاهي، تشير كتب اليوميات إلى اهتمام الدمشقيين بالملاهي وأشكال الترفيه التي بدأت تنتشر في الفضاءات العامة للمدينة.[35] ويذكر البديري حوادث طريفة تذكرنا بمشاهد مألوفة اليوم في الفضاءات العامة في المدن الغربية لأفراد يعرضون ألعاباً جذّابة، أو مهارات غريبة، أو يعزفون على آلات موسيقية، بهدف جلب انتباه المارة والمتفرجين وتسليتهم، مقابل التبرع بقليل من المال. ويصور البديري لنا هذه المشاهد ليستعرض مهارات الدمشقيين المتميزة وحذاقتهم الفريدة في الألعاب والأمور الترفيهية:

> وفي تلك الأيام ورد رجل من الأتراك إلى دمشق الشام، ومعه صحن من نحاس يضعه على عود ويفتله عليه، ويحذفه إلى أعلى قامتين، ويتلقاه على العود، ويضعه على أصابعه وينقله، أي الصحن، من إصبع وهو داير يفتل، ويلم فلوس من المتفرجين. فصارت الأولاد تفعل كفعله، فتعجب من ذلك، وذكر أنه دار بلاد كثيرة في الدنيا، فلم يقدر أحد يفعل مثل فعله، ويقولون أنه ساحراً، [و] أولاد دمشق تعلموها في يوم واحد. وأغرب من ذلك أنه من قبل هذا الرجل، جاء أيضاً رجل من أبناء الترك يصفق بأصابعه، يضرب بالواحدة على الأخرى، ويدق برجله في الأرض، ويغني بالتركي والعربي، فتجتمع عليه الخلق، ويلم منهم فلوس. فصارت الأولاد الصغار تفعل كفعله وأكثر. وذكر الآخر أنه دار في الدنيا مدن كثيرة، فلم ير أحد يتعلم منه ما يفعل وما يقول إلا أولاد دمشق. قلت وهذا من حسن ظرفهم وحذاقتهم ولطف تفننهم،

---

(35) انظر على سبيل المثال، ابن طولون، **تشييد الاختيار لتحريم الطبل والمزمار**، تحقيق فتحي مجدي السيد (طنطا: دار الصحابة للتراث، 1993)؛ بدر الدين الغزي، **المراح في المزاح**، تحقيق السيد الجميلي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1986)؛ ابن حجر الهيتمي، "كف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع" (الأزهر: مخطوط 307226)؛ ابراهيم بن محمد، ابو حذيفة، **اللهو المباح في العصر الحديث بما يوافق الشرع الحنيف** (طنطا: دار الصحابة للتراث، 1990).

كان الله معيناً لهم، وآخذ بيدهم، وناظراً إليهم بعين العناية، ودرجة الوقاية، آمين.[36]

تبين هذه الصورة طبيعة الممارسات الاجتماعية التي تجري في الفضاءات العامة للمدينة، واهتمام أهل دمشق بمختلف أنواع الملاهي، كما هو واضح في براعة الأولاد وحذاقتهم. ومن اللافت تأكيد البديري على انفراد أهل دمشق بسرعة تعلم مهارات التسلية والترفيه وإتقانها. كما تبين التواصل الثقافي بين الأتراك والعرب وأن مظاهر الترفيه كانت مشتركة في الحواضر العثمانية.

ومع نمو ثقافة التنزه كان من الطبيعي أن تصبح السيرانات مصدراً مهماً للفعاليات التجارية التي وسّعت مجالات العمل في المدينة. واستناداً إلى وصف ابن كنّان في **المواكب الإسلامية** لمتنزه على نهر بردى يُدعى الجبهة، يمكننا تصور تطور المتنزّهات العامة الدمشقية إلى أماكن حضرية مصمّمة بإتقان، مع معالجات حدائقية دقيقة، وخدمات تجارية متنوّعة. ويصف ابن كنّان الجبهة أنه من المحاسن المتنزّهية الدمشقية، فيقول:

الجبهة هي أرض مربّعة، قدر فدّانين (نحو 8500 متر مربع)، عليها سقائف تظللها من دون طين، بين شجر الصفصاف والحور والجوز. وكل مغرس حصّة يحتاط جدول الماء من أربع جهاته، مع البركة، والبحرات،

(36) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، 77؛ مطبوع، 198. النص كما ورد في نسخة القاسمي المطبوعة: "وفي تلك الأيام جاء رجل من الأتراك إلى دمشق ومعه صحن من نحاس يضعه على عود ويفتله عليه، ويحذفه إلى أعلى قامتين، ويتلقاه على العود وهو يفتل، وينقله من إصبع وهو دائر يفتل، ويلم فاوساً من المتفرجين. ثم صارت اولاد الشام تفعل كفعله، فتعجب من ذلك وذكر أنه دار بلاداً كثيرة في الدنيا، وما قدر أحد أن يفعل كفعله، ثم سافر ولم يُر بعد. وأغرب من ذلك أنه جاء رجل أيضاً من أبناء الترك قبل الذي ذكرناه يصفق بأصابعه، يضرب بالواحدة على الأخرى، ويدق برجله على الأرض دقاً محكماً، ويغني بالتركي والعربي، فتجمّع عليه الخلق ويعطونه فلوساً. فصارت اولاد الشام الصغار تفعل كفعله وأحسن. وذكر أنه دار في الدنيا مدناً كثيرة فلم يتعلم هذه الصنعة سوى اولاد دمشق، واندهش من ذكائهم."

والنوافر.[37] وهي على جنب نهر بردى، وبه النواعير، وبه الحوانيت للشرايحية (بائعي شرائح اللحم المشوي)، والطباخين، والجزّارين، والحواضرية، والأقسماوية (بائعي السويق أو المثلجات)، والفواكهية، والعطّارين. وبها مسجد، ومدرستان، وخان، ومقاصفية واقفة في خدمة الناس، وعندهم اللحف، والاوعية، والطناجر، والفرش، والمخاد، لمن يمكث أو يبات.[38]

بعد ذكر العديد من القصائد التي تصف التجارب الشخصية الممتعة لمتنزه الجبهة، يتابع ابن كنّان وصفه للمكان مشيراً إلى نهرين يعلوانه (البانياس والقنوات)، ينحدر منهما الماء إليه، ومن فوق النهر يوجد حمام عام يُدعى ''حمّام النزهة،'' وإلى جانبه ''مقصف،'' وهو المصطلح الشائع اليوم لـ ''مطعم الوجبات الخفيفة.'' ويوضّح ابن كنّان أن ''المقاصف'' كانت تطلق في الأصل على أماكن ترفيهية مخصصة ''للبطالين يتنزّهون فيها.'' ويضيف أن مصطلح ''مقاصف'' أصبح يطلق في زمانه على ''القهوات'' (أي المقاهي)، وقديماً قبل انتشار شرب القهوة كانت تطلق على المقاصف.[39] ويشير أيضاً إلى أنّ الشخص المسؤول عن هذه الأماكن العامّة الجديدة يُدعى بـ''المقاصفي،'' وهو يحتفظ بـ''العبي، واللحف، والأنطاع، حتّى الأطباق والملاعق لمن يأكل.'' ويعقب مؤكّداً بأنّ ''هذا مما لا يوجد ببلاد غير دمشق.''[40]

(37) ينقل ابن كنّان عن البدري الذي يقول في وصفه: ''وكل مفرش حصير تحيط به جداول الماء من أربع جهاته، مع البرك والبحرات بالنوافير.'' **نزهة الأنام**، 79-80. من الواضح أن وصف البدري هنا أدق، وربما الاختلاف ناجم عن التصحيف.

(38) ابن كنّان، **المواكب الإسلامية**، 1: 222-25. يختلف وصف البدري قليلاً عن ابن كنّان، انظر **نزهة الأنام**، 79-80.

(39) ابن كنّان، **المواكب الإسلامية**، 1: 229-30.

(40) ابن كنّان، **المواكب الإسلامية**، 1: 229. للمزيد عن تاريخ الحدائق وثقافة التنزه العثمانية، انظر: Nurhan Atasoy, *A Garden for the Sultan: Gardens and Flowers in the Ottoman Culture* (Istanbul: Kitapyayinevi, 2011); and Gülru Necipolu, "The Suburban Landscape of Sixteenth-Century Istanbul as a mirroe of Classical Ottoman Culture," in *Gardens in the Time of the Great Muslim Empires: Theory and Design*, edited by Attilio Petruccioli (Leiden, New York: E.J. Brill, 1997), 32-71.

ينقل ابن كنّان وصف متنزه الجبهة والخدمات المحيطة به عن ابن البدري، الذي سبقه بأكثر من مئتي عام، نقلاً يكاد يكون حرفياً، مما يشير إلى استمرارية عمل المتنزه مع فعالياته التجارية والتنزهية على مدى أكثر من قرنين، من الفترة المملوكية إلى الفترة العثمانية. ولا ندري إلى ماذا استند ابن كنّان في تأكيده أن الخدمات التنزّهية التي تؤمن للمتنزّهين احتياجات المبيت لا تتوفر ”ببلاد غير دمشق.“ ولكن إذا أضفنا هذا التصور إلى تصور البديري عن انفراد الدمشقيين بالحرية الاجتماعية للمرأة ضمن أجواء التنزّه الحضرية، بالإضافة إلى حذاقة أولادهم الفريدة في تعلم مهارات الترفيه، فإن هذا ربما يشير إلى وعي جماعي لدى الدمشقيين بتميز مدينتهم بثقافة تنزّهية منفتحة، فريدة ومتطورة.

ومن الدلائل التي تشير إلى رقي ثقافة التنزّه الدمشقية وتطور مستلزماتها وموادها وطقوسها وممارساتها لدى طبقة الأعيان خاصة، صورة تفصيلية يقدمها ابن كنان في يومياته لدار أحد رؤساء دمشق وأعيان كتّابها، عبد المعطي جلبي الفلاقنسي (ت 1710). وارتبط اسم عائلة الفلاقنسي في دمشق بالإدارة المالية وبالمناصب الدفترية، وسنأتي على ذكر نسيبه الشهير فتحي أفندي الفلاقنسي، الشهير بالدفتري، المسؤول المالي الكبير (الدفتردار) في دمشق في زمن حكم سليمان باشا وأسعد باشا العظم. وكان عبد المعطي الفلاقنسي، كما يصفه المرادي، ”من أفراد الزمان المترفهين بالنعم والتخول، بحيث إن الذي يوجد عنده من المأكولات والملبوسات ونحوها لم يوجد عند غيره.“ [41] وكان محاسبجياً يعمل في الإدارة المالية (الدفترية)، وكما يؤكد ابن كنان، ”ذا ثروة باذخة، وله متعلقات وأقواف وتجارات، وعليه المحاسبجية ونظارات أوقاف كثيرة في الحرمين والمصرين، وعثامنة كثيرة وأملاك وإقطاع وفلاليح، ومن ذلك شيء كثير.“ [42] ويسهب ابن كنان في وصف داره فيقول:

(41) المرادي، **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 3: 133.
(42) ابن كنان، **الحوادث اليومية**، 172.

وأما دارُه فلم يكن أحسن منها، فإنها على ما قيل سبع دور، كثيرة الأزهار والأشجار، والبحرات المرتفعة، والنوافر العالية، والقاعات المذهبة بالدهون المدهشة الغريبة، والنقوش المتقنة العجيبة. ولم يكن أحد من أهل الثروة أتقن تدبير المنزل مثله، خصوصاً في مدة ما صار أمين الكلار،[43] مما لم يُسبق إليه، لأن له كان بيت كلار العطريات كلها مما هو معلوم، فضم إليه من الفستق واللوز والسنوبر، وأنواع المشمش والزبيب والتمر الهندي والأجاص وغير ذلك. ومكان السكاكر، ومكان المربايات، ومكان لجميع المياه، ومكان لسان الثور، والهندبا والقرنفل، ومكان الأطياب، كالعود والعنبر والمسك، والأشياء الطيبة، والعطر شاهي، والمكّاوي، ونحو ذلك، واللبان المصرية، والملبّس من الفلفل والقرنفل، والبانة والبنّ والبندق واللوز والتمر. ولكل منها خادم. ومكان للأدوية، يعملها له الأطباء من الحبوب والمعاجين والترياقات والمراهم، بحيث إذا جاء الحكيم، يعمل الأدوية عنده. وجميع الأصناف عنده من كل شيء منها، حتى العقاقير، مكتوب في الدفاتر على الخادم خوف النسيان. وبيت الأدهان فيه أكياس الورد والبنفسج واليقطين ونحو ذلك، وبيت آخر فيه أنواع العسل والسمن إلى غاية ذلك، والعطريات، ثم مكان آخر للمربايات السكرية يجلبها من أي جهة كانت لمربى الجوز واليقطين والترنج والبطيخ، مما يمكن أن يعمله في الشام، وإلا يجلبه من محاله كجوز الهند المربى، والزنجبيل المربى وغير ذلك. ولها خادم مكتوب عليه. ومكان للمخللات الغريبة كمخلل العنب الزيني وغيره. ومكان تطلع منه الآلات السماعية، حتى قيل عنده كان الأرغلا، يخرج منها أربع وعشرون نغماً. وعنده من جملة ذلك، من بلاد الفرنج، صندوق بدولاب يحرك فيفتح عن صورة وتماثيل تضرب بالدف وبالعود بطريقة الجنكيات، أشباح بلا أرواح. وعمل خلف القاعة حوضاً من عجايب الدنيا،

(43) أي المسؤول عن تموين العساكر.

مغطى بالبلور عند الشباك، على دوم الدهر أزاهره يانعة، وألوان أنواع نقوشه ساطعة، على مدى الأيام، وإنما جعل عليها البلور خوفاً من الغبار. وله مقعد كله من البلور من سايره، فيه رفوف عليها الفواكه الفرنجية، من الرمان واليقطين والبطيخ والكباد والنارنج الفرنجي، مصنوعاً من شمع لا تظن إلا أنه حقيقة.[44] وإذا ورد عليه أحد من الأكابر يحضر له ما يليق من الضيافة من غير أن يتكلم أو يشير.[45]

هذا فيما يخص تطور ثقافة الترفيه والتنزّه ضمن الدور الدمشقية والحدائق الملحقة بها وفضاءات المدينة العامة، أما فيما يخص طقوس السيرانات الخارجية، والتنقل بين البساتين والمتنزّهات الشامية، فإن من الدلائل التي تشير إلى تطور ثقافة وطقوس التنزّه في المجتمع الدمشقي، ظهور نوع من الإنشاءات الخاصة بالسيرانات، كالقصر الخشبي الذي يفك ويركّب، الذي صنع خصيصاً لنزهات الشيخ عبد الغني، ويصفه محمد كمال الدين الغزي في ترجمته **الورد الأنسي** كما يلي: ''وقد كان للأستاذ قصر جميعه من الخشب، مشتمل على شبابيك وكتبيّة، وتحته إيوان مرتفع عن الأرض، وله غرابات من الحديد تشده إذا ركب بعضه إلى بعض.[46] فيفك وينقل من مكان إلى مكان من البساتين وغيرها. وقد كان اصطناعه للأستاذ في سنة تسع وثلاثين ومائة وألف. وجعل له الأستاذ تاريخاً من نظمه الشريف فقال:

(44) يبدو أن المقصود بالفواكه الفرنجية والنارنج الفرنجي هنا أنها مصنوعة من الشمع، وليست الفاكهة بحد ذاتها.

(45) ابن كنان، **الحوادث اليومية**، 172-73.

(46) ''غُرابات من الحديد،'' يعني ''مفاصل من الحديد،'' لوصل وتركيب أجزاء القصر. جاء في لسان العرب في مادة ''غرب،''، ''الغُرابان، طرفا الوركين الأسفلان اللذان يليان أعالي الفخذين؛ وقيل: هما رؤوس الوركين، وأعالي فروعهما... وغُرابُ الفأس، حَدّها... وفأس حديدة الغُرابِ، أي حديدة الطرف.''

قَدْ قِيْلَ لِيْ إِنَّ القُصُوْرَ جَمِيْعَها
مَبْنِيَّةٌ بِحِجارَةٍ تُسْتَثْقَلُ
أَيَكُوْنُ قَصْرٌ في البُيُوْتِ وَتارَةً
تَلْقاهُ يَحْوِيْ ذاكَ رَوْضٌ مُبْقِلُ
وَالكُلُّ مِنْ خَشَبٍ يَشُدُّ حَدِيْدُهُ
أَجْزاءَهُ فَهْوَ المُخِفُّ المُثْقِلُ
فَأَجَبْتُ لا عَجَبٌ وَفي التَّارِيْخِ ها
قَصْرٌ يُفَكُّ كَما يُشا وَيُنَقَّلُ" (47)

ويضيف الغزي، واصفاً طريقة نقله، مما يعطينا فكرة عن حجمه: "واتخذ لذلك القصر بعض المحبّين للأستاذ بغالاً عشرة، تحمله إذا أراد الأستاذ السير إلى مكان من متنزهات دمشق وغيرها، وأرخه الأستاذ أيضاً بقوله:

قَصْرٌ لَطِيْفٌ مِنَ الأَخْشابِ مُصْطَنَعٌ
بِهِ الإِلَهُ حَبانا بِالمُراداتِ
قَصْرٌ بِغَيْرِ قُصُوْرٍ مِنْهُ في شرفٍ
فَقُلْتُ أَرِّخْ وَيا قَصْرَ المَسَرَّاتِ" (48)

لا نعرف شيئاً عن ذلك القصر، ولا عن شكله، ولا عن صانعه، ولا عن كيفية صنعه، عدا ما أورده الغزي في ترجمته وذكره النابلسي نفسه في **خمرة بابل**. كما أنه ليس لدينا معلومات عن نماذج سابقة في دمشق لقصور تنزّهيه من هذا النوع لكي

(47) محمد كمال الدين الغزي، **الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبد الغني النابلسي**، تحقيق سامر عكاش (بريل: ليدن، 2012)، 111.

(48) الغزي، **الورد الأنسي**، 112.

نستأنس بها في تخيلنا لشكله وطريقة فكه وتركيبه.[49] ومن وصف النابلسي والغزي يمكننا تخيل هيكل من طابقين له نوافذ وكتبية، وسلم أو درج للصعود للطابق الأعلى المخصص للجلوس والإشراف المرتفع على المناظر الطبيعية، وللنوم أيضاً، لطول المجالس التنزّهية واستمرارها لأيام عدة. ويبدو أن الإيوان على المستوى الارضي وفّر مكاناً مغطّىً ومظللاً، ربما لتحضير المأكولات والمشروبات، أو لحفظ الأمتعة والأواني والأدوات الضرورية للتنزه. فمجالس التنزه الطويلة أصبح لها طقوسها المتطورة واحتياجاتها الخاصة.

دنيوية المجتمع الدمشقي

انطلاقاً من هذا المشهد اللافت، ومن دلالاته فيما يخص ثقافة التنزّه والانفتاح الاجتماعي ودنيوية حياة المدينة، وما سيليه من مشاهد ومعطيات أخرى سيجري تقديمها ومناقشتها لاحقاً، فإن النقطة الأساسية التي سنركز عليها هنا هي تقصي انحسار القيود الدينية في الفضاء العام للمدينة، وما واكبه من حريات اجتماعية لجميع أفراد المجتمع بشكل عام، وللمرأة بشكل خاص، مما فسح المجال لها للظهور بحرية في الفضاءات العامة للمدينة، وللمشاركة مع الرجال، و"كما تفعل الرجال،" في مجالات الحياة العامة. وهذا الانحسار لقيود الدين لا يعني طبعاً عدم التزام المجتمع بالقيم الدينية والشرعيّة، ولكن الصورة المثالية المتخيّلة عن تطابق النص الشرعي مع الواقع المعاش ليست إلا صورة متخيلة. فالنص الديني والالتزام بالقيم الدينية والقيود الشرعيّة شيء، والحالة الواقعية المعاشة في كل سياق مديني شيء آخر. كما لا يعني هذا أيضاً أن التأقلم مع تحولات الحياة الدنيوية والمتطلبات المعيشية للجسد، بشكل أو بآخر، كما يفرضه واقع مديني معين، هو بالضرورة ابتعاد عن الدين والشرع، أو عن متطلبات الروح، وبالتالي تعبير عن انحطاط أخلاقي

(49) تتوفر معلومات عن قصور التنزه الثابتة والخيم أو الصيوانات في الحدائق الإسلامية عامة والعثمانية خاصة، ولكن لا تتوفر معلومات عن قصور خشبية متنقلة كقصر النابلسي. للمزيد انظر:
Nurhan Atasoy, "Ottoman Garden Pavilions and Tents," *Muqarnas* 21 (2004), 15-19.

وانحلال ديني. ولكن هذا المشهد والمشاهد اللاحقة تبين أن المجتمع الدمشقي، كما العديد من المجتمعات العثمانية، كان في حالة حراك اجتماعي دائم، وهي حالة طبيعية تظهرها التغييرات بالحالات الاجتماعية المعاشة والأفكار المتداولة.

وباعتبار أن تحولات الانفتاح الاجتماعي هي من المظاهر المتعارف عليها بأنها واكبت تغيرات الحداثة في المجتمعات الغربية، فإن الهدف الأبعد من استعراض هذه المشاهد هو معرفة ما إذا كانت المدن العربية والعثمانية بشكل عام، ومدينة دمشق بشكل خاص، سبّاقة إلى هذا النوع من التحديث الحياتي فعلاً في القرن الثامن عشر؟ لذا فإن السؤال المحوري المطروح في هذا السياق هو: إلى أي حد يمكننا قراءة هذه المشاهد الاجتماعية الحضرية الدنيوية المتحررة على أنها مظاهر إيجابية لجوانب من تحولات الحداثة والتحديث في المدينة العربية، وأنها ليست صوراً سلبية عن مجتمع متخلف كما درجت العادة؟[50] ينطوي هذا السؤال على عدة أسئلة حول قدرة هذه المشاهد على التعبير عن الواقع الحياتي بمختلف جوانبه. هل تكفي هذه الأمثلة المتفرقة والمنتقاة من مصادر محدودة لإعطائنا صورة متكاملة عن الحياة الاجتماعية؟ وإلى أي حد يمكن تعميمها؟ وإلى أيه درجة يمكننا أخذ رواية الحلاق، أن هذه المظاهر الجديدة والجريئة غير مسبوقة ولا نظير لها، على محمل الجد؟ هل كانت الأجواء الاجتماعية دائماً هكذا في المدينة العربية، أم أن ما وصفة البديري كان بالفعل نمطاً حياتياً جديداً بدأ بالظهور في القرن الثامن عشر، نمطاً يعكس تطوراً حضرياً جديداً، ويجسد تغييراً في الأجواء الاجتماعية والدينية للمدينة؟

هذا من جهة الظواهر الاجتماعية نفسها، أما من جهة الراوي وتأكيده على حداثة المشهد وغرابته، فلا بدّ لنا من التساؤل عن الدائرة الإخبارية للبديري،

(50) بغض النظر عن جدارة المحاولة المقدمة هنا للخروج من السلبية التقليدية، فإن هناك من سيرى، انطلاقاً من منظور ديني، أن هذه التحولات الاجتماعية هي مظاهر انحطاط ديني وانحلال أخلاقي. وليس هدفنا هنا تبرير العكس ولكن تقديم قراءة جديدة للواقع الاجتماعي من دون حكم مسبق بحسب معايير الاعتقادات الشخصية.

الحلاق الشعبي؟ وماهو المجال الاجتماعي-الحضري الذي يفسر قوله: ''وهذا شيء مارأيناه، ولا الذي هم من قبلنا، إلا في هذا الزمان''؟ هل هو مجال مدينة دمشق فقط أم أنه أوسع من ذلك؟ وإذا كان أي تغيّر اجتماعي من هذا النوع لا يظهر فجأة، وإنما يتطلب وقتاً، فهل هناك مظاهر أخرى سابقة توحي بمسار التغيير الاجتماعي هذا؟ وهل كان هذا محصوراً في مدينة دمشق؟ ولماذا الاعتراض من بعض الاصدقاء، والتحفظ حتى من القاسمي بعد قرن من الزمن في إضافته ''ولا حول ولا قوة إلا بالله''؟ ولماذا التقبل المتحفظ من البديري بعدم الاعتراض على ''حكم مُسبِّب الأسباب''؟ كما لا بد لنا من التطرق إلى الخلفية الاجتماعية والدينية للبديري، والسياق الثقافي الذي عاش فيه. سيتم مناقشة هذه النقاط تباعاً في المشاهد اللاحقة، كما سيتم مناقشة ممارسات اللهو في الفضاء العام، كشرب القهوة والتدخين والتنزه والترفيه، ودورها في تغيير مجرى الحياة الاجتماعية-الحضرية في المدينة، وعلاقة ذلك بتحولات الحداثة. تكفي هنا الإشارة أن ثقافة التنزّه والانفتاح الاجتماعي لم تكن حكراً على شريحة معينة من المجتمع وإنما شارك في صناعتها جميع فئات المجتمع، أعياناً وعامةً، وعكست ممارساتها الحياتية جانباً مهماً من الحياة الاجتماعية الحضرية للدمشقيين.

مشهد 2

"مكشوفات الوجوه، مدلّعات بالشعور"

في حرية المرأة

يصف أحمد البديري الحلاق في **حوادث دمشق اليومية** حدثاً مثيراً للفضول جرى في عام 1162/ 1749:

> وفي تلك الأيام زاد الفساد، وظُلمت العباد، وصارت بنات الهوى من النسا كتير، وفي الأسواق دايرين، وفي كل سوق نايمين بالنهار والليل. ومما اتفق في دولة أسعد باشا ابن العظم، أن واحدة من بنات الهوى، قد عشقت غلام من أبناء الترك، فمرض، فنذرت عليها إن تعافى تقرأ له مولد عند الشيخ أرسلان. وبعد أيام تعافى، فجمعت شلكّات البلد، وحطت شمع وقناديل ومباخر، ومشت في أسواق البلد، وداروا بالقناديل والغناء، والصفق بالكفوف، والدق بالدفوف، والعالم وقوف وصفوف، وساروا وهم مكشوفات الوجوه، مدلّعات بالشعور، مدهونات الوجوه، والناس تنظر لذلك، أنثى وذكر، وكان أمر يقشعر البدن مما جرى فيه من المنكر، ونحن نقول الله أكبر.[1]

(1) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 69، مطبوع، 171. النص كما ورد في نسخة القاسمي المطبوعة: "وفي تلك الأيام ازداد الفساد، وظُلمت العباد، وكثرت بنات الهوى =

مشهد لافت ومثير، ربما من أكثر المشاهد إثارة للفضول في يوميات البديري. شريحة من النساء الدمشقيات مجهولات الهوية الاجتماعية، يستأثرن بالفضاءات العامة للمدينة بممارساتٍ استعراضيةٍ جريئة، ويجذبن الجمهور بأسلوب مهرجاني مثير وغير مسبوق. فمن هنّ هؤلاء النسوة المتحررات اللواتي قدّمن هذا المشهد الاستعراضي اللافت؟ وماهي تلك الشريحة الاجتماعية التي عرّفها البديري بـ ''شلكّات البلد''؟ وما هو الظرف الاجتماعي الذي منحهنّ الجرأة على هذا الطقس الثقافي المنظم، والذي تقبله جمهور المشاهدين على مايبدو باستمتاع؟ رأينا في المشهد الأول تطور ثقافة التنزه في المجتمع الدمشقي، والانفتاح الاجتماعي الذي لازمها، والحضور البارز للمرأة فيها. وهذا المشهد، الذي جرت أحداثه في عام 1749، أي في العام السابق لحدث سيران الشرف، يضيف بعداً جديداً لهذا الانفتاح، ويبين هامش الحرية والجرأة التي تمتعت بها المرأة الدمشقية في تلك الفترة. وصحيح أنه لم تتواتر هذه الصور الاجتماعية في كتب اليوميات والتراجم لتلك الفترة، ولكن رصدها وعرضها في نص البديري ليس بدون دلالات مهمة. ومن الواضح أن البديري لم يرصد هذه المشاهد لبيان أهمية دلالاتها على حراك اجتماعي جديد ومرغوب فيه، وإنما للإشارة إلى مارآه هو كتعبير واضح عن مظاهر تفشي الفساد والظلم والانحطاط الديني والأخلاقي في المجتمع الدمشقي بشكل عام. وفي حين تقبل معظم الباحثين روايات البديري بظاهرها الحرفي وتبنوا موقفه، فإننا هنا سنضعها موضع شكّ وتساؤل في محاولة لتقديم فهم أفضل وأعمق لأحوال النساء الدمشقيات، وممارساتهن الجريئة، وحضورهن اللافت والواسع في المدينة.

= في الأسواق، في الليل والنهار. ومما اتفق في حكم أسعد باشا في هذه الأيام، أن واحدة من بنات الهوى عشقت غلاماً من الأتراك. فمرض، فنذرت على نفسها، إن عوفي من مرضه، لتقرأن له مولداً عند الشيخ أرسلان. وبعد أيام عوفي من مرضه، فجمعت شلكّات البلد، وهنّ المومسات، ومشين في أسواق الشام، وهنّ حاملات الشموع والقناديل والمباخر، وهنّ يغنين ويصفقن بالكفوف، ويدققن بالدفوف، والناس وقوف صفوف تتفرج عليهنّ، وهنّ مكشوفات الوجوه سادلات الشعور، وما ثم ناكر لهذا المنكر، والصالحون يرفعون أصواتهم ويقولون: ''الله أكبر.''

قبل الخوض بتحليل المشهد وقراءته على خلفيه المشهد الأول، لا بد لنا من وقفة قصيرة مع شخصية البديري، للتعرف على خلفيته الثقافية وبيئته الاجتماعية والدينية.[2] فهو كما ذكرنا كان حلاقاً بالمهنة، وممارساً لمهنة الحلاقة، وفخوراً بمهنته وبأستاذه في المهنة، الحاج أحمد الحلاق بن حشيش، الذي كان "يحلق في حال حياته إلى قطب زمانة صاحب المقام القدسي الشيخ عبد الغني النابلسي... وإلى عمدة السادة الشافعية شيخنا محمد العجلوني، وأمثالهم."[3] فالبديري ذو ثقافة شامية شعبية، كما يدل كتابه، وكما يشير هو نفسه عند ذكر وفاة مربيه الأميّ، الحكواتي سليمان بن حشيش، حيث كتب يقول: "توفي أبونا ووالدنا وأستاذنا ومربينا سليمان بن الحشيش الحكواتي رحمه الله تعالى. وكان فريد عصره وزمانه، ووحيداً في فنه في أوانه. وكان يحكي سيرة الظاهر، وسيرة سيف وسمر وعنتر، وفي العربي والتركي، وله محفوظة قادحة، ومعرفة صالحة في كل فن، ومع ذلك أنه كان أميّ، لا يكتب ولا يقرأ، وهذا أبلغ بين الورى. وكان أشقر أبرص، شديد البياض، إلا أنه بحر خضم لا يخاض، رحمه الله."[4]

علاوة على ذلك، فقد نشأ البديري في بيئة دينية محافظة ذات ميول صوفية، كما يشير عند ذكره وفاة والدته: "وكانت من القانتات العابدات الزاهدات، تصلي نوافل الليل، ولها تهجّد في الليل، وقيام بالنهار، وأوراد."[5] والبديري ختم القرآن، كما يقول، أكثر من مرة، أولها على يد الشيخ علي الصعيدي (ت 1744)،

(2) قدمت دانا سجدي ترجمة موسعة عن البديري، انظر:
Dana Sajdi, *The Barber of Damascus*, Chap. 2, "A Baber at the Gate: A Social and Intellectual Biography," 39-76.

(3) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 30، مطبوع، 100.

(4) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 34، مطبوع، 107. طرحت سجدي فكرة "الثقافة الأدبية الجديدة" على نمط الكتابة الذي قدمه البديري وغيره من العوام الذين شاركوا في توثيق اليوميات في تلك الفترة. يعرّف البديري هذه الثقافة الأدبية عند التباهي بمهارات أستاذه الأمي: "كان أميّ، لا يكتب ولا يقرأ، وهذا أبلغ بين الورى."

(5) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 33، مطبوع، 104.

"إمام السادة المالكية." [6] فإذا اعتبرنا ثقافته الشعبية، وخلفيته الدينية الصوفية المحافظة، ومصادر رواياته بحكم مهنته، وطرق تركيبها وسردها، فعلينا من البداية أن نكون حذرين في أخذ كلام البديري بكل تفاصيله وبحرفيته على محمل الجدّ، واعتباره تصويراً أميناً وحقيقياً للواقع الاجتماعي لمدينة دمشق. لأن هناك هامشاً عريضاً للوساطة الشخصية في صياغة الحدث، كما أن هناك هامشاً أعرض لأساليب صناعة المعلومة التاريخية وتداولها في دكان الحلاقة، خصوصاً وأنه من الواضح أن معظم مروياته في يومياته منقولة عن آخرين في دوائره الاجتماعية المحدودة وليست عن معاينة شخصية. وحتى لو كانت عن معاينة شخصية فإنها لا تمثل إلا منظوره ومنظور شريحته الاجتماعية التي تشاطره الرأي. من هذا المنطلق، وباعتبار خلفيته الدينية الشعبية المحافظة، نجد من الطبيعي أن يستهجن البديري ودوائره الإخبارية الشعبية المظاهر الدنيوية الجديدة التي بدأت تنتشر في المدينة. ونُذّكر هنا بتعقيبه على تفشي عادة شرب الأركيله في دمشق، حيث قال أن شربها أصبح: "من أعظم المناكر، لأن شربها قد اشتهر، وصار يشرب فيها الرجال والنسوان والبنات، وفي الأسواق." [7] فإذا كان شرب الأركيلة من "أعظم المناكر،" فلا غرابة في تصويره خروج النساء سافرات الرؤوس، مسدولات الشعور، مدهونات الوجوه، في أسواق المدينة على أنه من ممارسات "بنات الهوى."

بالإضافة إلى مآخذنا على شخصية الراوي ومنظوره، فإن هناك أسباباً أخرى تدفعنا إلى التحفظ في التعامل مع نص البديري. أولها، عدم تواتر أخبار انتشار الفسق وبنات الهوى في المدينة في المصادر المعاصرة له، أو التي سبقته، أو التي تلته، وهي كثيرة. فضمن نمط اليوميات، الذي ازدهر في تلك الحقبة مع تراجع الاهتمام بنمط التأريخ الإسلامي التقليدي، لدينا ستة نصوص لا تقل أهمية عن نص

(6) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 50.

(7) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 77، مطبوع، 185. النص كما ورد في نسخة القاسمي: "وقد صار شربها في الشام من أعظم المصائب، فصار يشربها الرجال والنساء، حتى البنات."

البديري، خمسة عن دمشق وواحد عن حلب.[8] وكتّاب اليوميات هؤلاء ينتمون إلى طوائف متعددة، ويمثلون شرائح اجتماعية مختلفة، مما يعطينا صوراً وروايات متعددة للمقارنة والتحليل. وبالإضافة إلى نصوص اليوميات، لدينا كتب التراجم المعروفة، هذا بالإضافة لأعمال أعلام تلك الحقبة غزيري الإنتاج، كالشيخ عبد الغني النابلسي، الذي يُعتبر بنفسه سجلاً تاريخياً هاماً لأحوال وأفكار تلك الحقبة. في كل تلك المصادر المطبوعة، وغيرها المخطوطة، المتوفرة لدينا لا يوجد ما يؤكد روايات البديري حول انتشار "بنات الهوى" في المدينة. وأهم نصين في هذه المجموعة هما يوميات ابن كنّان، التي تنتهي في السنة التي تبدأ فيها يوميات البديري، ويوميات الأب ميخائيل بريك المعاصر للبديري، وكلاهما لا يشيران مطلقاً إلى تفشي ظاهرة الفسق وبنات الهوى في المدينة. ولم يذكر ابن كنّان في يومياته بنات الخطا إلا في حادثة يتيمة واحدة، اتهمت فيها امرأة مجهوله بجريمة قتل، وحُبست ولكن لم يثبت عليها الجرم. ولا يذكر أي شيء عن حضور بنات الهوى في المدينة، ولا عن الفساد، ولا عن تفشي الانحلال الأخلاقي بالطريقة التي يذكرها البديري. ولا يعقل أن تظهر بنات الهوى بالمدينة بهذا الشكل البارز فجأة، وأن يكون لهن هذا الحضور القوي والمنظم بين ليلة وضحاها. لذا فإنه من الواضح أن ابن كنّان، الأستاذ الأديب المتعلم، لا يرى مايرى البديري، الحلاق العادي العامي. أما بالنسبة للأب بريك، فيومياته تشير لازدياد الحريات في فضاءات المدينة العامة، وخاصة فيما يخص النساء، الأمر الذي أثار حفيظته، بدافع خلفيته الدينية المحافظة، وسنأتي على مناقشة مواقفه في المشهد الثالث، ولكننا لا نرى في يومياته أيضاً حضوراً لافتاً لبنات الهوى في فضاءات المدينة، كما نراه عند البديري.

(8) أولها عن دمشق يوميات ابن كنّان الصالحي، ثم يوميات الأب ميخائل بريك وميخائيل الدمشقي، ثم يوميات ابن الصديق وحسن آغا العبد. أما عن حلب فهناك يوميات عبود الحلبي المنشورة تحت عنوان **حوادث حلب اليومية**. بالإضافة إلى نصوص اليوميات، لدينا كتب التراجم، **كسلك الدرر** للمرادي، و**خلاصة الأثر** و **نفحة الريحانة** للمحبي، و**الباشات والقضاة** لابن جمعة، و**الوزراء الذين حكموا دمشق** لابن القاري.

فهل ظهرن فجأة في المدينة، أم أنهن كن دائماً هناك ولكن دوائر البديري الإخبارية هي الوحيدة المزودة بالحساسيات اللازمة لرصدهن!

السبب الثاني للتحفظ هو سجلات المحاكم الشرعيّة التي تتضمن الدعاوى المقامة على أصحاب الممارسات اللاأخلاقية والمخلّة بالآداب العامة، ومنها العلاقات الجنسية المخالفة للشرع والأعراف، والتي تشير إلى فعالية المحاكم في التعاطي مع الظواهر الشاذة والمنافية للأخلاق والشرع في المدينة، وإلى الحس الأخلاقي لدى الدمشقيين تجاه الظواهر الشاذة، وسعيهم للحفاظ على الآداب العامة في المدينة ضمن الطرق الشرعية المتاحة لهم. وهناك دراسات مهمة استندت إلى تلك السجلات، وتبنت روايات البديري بظاهرها وحرفيتها دون محاكمات نقدية لها، كدراسة عبد الكريم رافق القديمة عن الأخلاقيات العامة في مدينة دمشق في القرن الثامن عشر (1990)، ودراسة إليس سيمردجيان الجديدة عن قضايا الزنا في حلب في الفترة نفسها (2008). وسناتي على مناقشة هاتين الدراستين بعد عرض سريع لتناقضات مشاهد وروايات البديري.

السبب الثالث الذي يدعونا للتحفظ هو ماحدثنا به عبد الرحمن الجبرتي في يومياته الشهيرة عن "تبرج النساء" في القاهرة، "وخروج غالبهن عن الحشمة والحياء،" في أواخر القرن الثامن عشر. وعزا الجبرتي ذلك التحول الخطير في الأحوال الاجتماعية إلى حضور النساء الفرنساويات السافر في فضاءات المدينة العامة وتأثيرهن على نساء مصر. وتفسيرات الجبرتي ليست أكثر إقناعاً من تفسيرات البديري، لأن الحملة الفرنسية على مصر لم تدم سوى ماينوف عن عامين، ولا يعقل أن يحدث تغيير اجتماعي بهذه الخطورة وبهذه السرعة. فالأحوال الاجتماعية في القاهرة في القرن الثامن عشر لا بد وأنها كانت تمر بمرحلة حراك شبيهة بتلك التي شهدتها غيرها من المراكز العمرانية العثمانية، كدمشق وحلب واستانبول.[9]

(9) يثير لويس عوض في دراسته عن تاريخ مصر في القرن التاسع عشر التحفظ نفسه على المشاهد المشابهة لمشاهد البديري التي يقدمها الجبرتي عن حرية المرأة وتفسيراته المتشددة، =

يحمل المشهد الذي يصفه البديري الكثير من الدلالات الهامة تخص وصفه لشريحة من النساء الدمشقيات بأنهم ''بنات الهوى'' أو ''الخطا،'' أو باللغة الشامية الدارجة، ''شلكّات.'' وبالنظر إلى انفراد البديري بين معاصريه بهذا التصوير الشاذ والمثير، فلا بد من التشكيك بروايته وإخضاعها لتساؤلات منطقية، ليس الهدف منها إعطاء صورة مثالية عن مدينة دمشق، ونفي وجود بنات الهوى، فهذا جانب طبيعي من الحياة المدنيّة، ولكن في محاولة لفهم أعمق وأدق لطبيعة الحياة الاجتماعية في دمشق، ولرسم صورة أصدق عنها. التساؤل الأول هو إلى أي مدى يمكننا تقبل وصف البديري على أنه عبير دقيق عن الواقع الاجتماعي في مدينة دمشق؟ وإلى أي مدى يتطابق رأيه مع الرأي العام في المدينة؟ فمن الطبيعي والمقبول أن يعبّر البديري، وهو حلاق شعبي من بيئة دينية صوفية محافظة، يرى في تفشي شرب الأركيلة بين الناس من ''أعظم المناكر،'' عن رأيه الشخصي المتحفظ، أو عن رأي دائرة ضيقة

القاهرة: أحداث عام 1800

«ومنها: تبرج النساء، وخروج عالبهن عن الحشمة والحياء. وهو أنه لما حضر الفرنسيس إلى مصر ومع البعض منهم نساؤهم، كانوا يمشون في الشوارع مع نسائهم وهن حاسرات الوجوه، لابسات الفستانات والمناديل الحرير الملونة، ويسدلن على مناكبهن الطرح الكشميري والمزركشات المصبوغة، ويركبن الخيول والحمير، ويسوقونها سوقاً عنيفاً مع الضحك والقهقهة، ومداعبة المكارية معهم وحرافيش العامة. فمالت إليهم نفوس أهل الأهواء من النساء الأسافل والفواحش، فتداخلن معهم لخضوعهم للنساء، وبذل الأموال لهن. وكان ذلك التداخل أولاً مع بعض احتشام وخشية عار، ومبالغة في إخفائه. فلما وقعت الفتنة الأخيرة بمصر، وحاربت الفرنسيس بولاق وفتكوا في أهلها، وغنموا أموالها وأخذوا ما استحسنوه من النساء والبنات، صرن مأسورات عندهم، فزيوهن بزي نسائهم، وأجروهن على طريقهن في كامل الأحوال. فخلع أكثرهن نقاب الحياء بالكلية، وتداخل مع أولئك المأسورات غيرهن من النساء الفواجر. ولما حل بأهل البلاد من الذل والهوان، وسلب الأموال، واجتماع الخيرات في حوز الفرنسيس ومن والاهم، وشدة رغبتهم في النساء، وخضوعهم لهن، وموافقة مرادهن، وعدم مخالفة هواهن، ولو شتمته أو ضربته بتاسومتها، فطرحن الحشمة والوقار والمبالاة والاعتبار، واستملن نظراءهن، واختلسن عقولهن لميل النفوس إلى الشهوات، وخصوصاً عقول القاصرات. وخطب الكثير منهم بنات الأعيان، وتزوجوهن رغبة في سلطانهم ونوالهم. فيظهر حالة العقد الإسلام، وينطق بالشهادتين، لأنه ليس له عقيدة يخشى فسادها. وصار مع حكام الأخطاط منهم النساء المسلمات متزيات بزيهم، ومشوا معهم في الأخطاط للنظر في أمور الرعية والأحكام العادية، والأمر والنهي والمناداة. وتمشي المرأة بنفسها، أو معها بعض أترابها وأضيافها على مثل شكلها، وأمامها القواسة والخدم، وبأيديهم العصي، يفرجون لهن الناس مثل مايمر الحاكم، ويأمرن وينهين في الأحكام.»

■ عبد الرحمن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، (1998)، 3: 262-63.

= وسخطه الواضح من مظاهر التغيير الاجتماعي. يقول عوض: ''فالواضح من كلام الجبرتي أنه لا يحدثنا عن مجرد طبقة النساء الساقطات (الفواحش بلغته)، اللواتي يماشين الجنود عادة في كل جيوش الاحتلال في كل مكان في الدنيا، وإنما يحدثنا عن فئات عديدة من مختلف الطبقات من أسفل السلم الاجتماعي إلى أعلاه، أو هو على الأصح يحدثنا عن ظاهرة اجتماعية ظهرت =

من أمثاله، وأن يصف تلك النساء المجاهرات بعلاقاتهن العاطفية، والخارجات "مكشوفات الوجوه، مدلعات بالشعور" يدرن في أسواق المدينة، بأنهن من بنات الهوى؟ ولكن هل يعبر ذلك عن رأي المجتمع الدمشقي بمختلف طبقاته؟ بالطبع لا، بدليل عدم رصد معظم المؤرخين وكتّاب اليوميات لهذه الظاهرة. ولدى مقارنة المشهد بمشاهد شبيهة في المدن العثمانية الرئيسية، فإن أفق التفسير يتغير، ويبدو لنا أن هناك حراك اجتماعي جديد، تظهر من خلاله صورة شريحة متنامية من نساء دمشق المتحررات، وقد بدأن بكسر طوق التقاليد الدينية، والتصرف بحرية ضمن فضاءات المدينة العامة. ويتبادر إلى الذهن هنا تساؤل عن موقف جمهور الواقفين صفوفاً، "إناثاً وذكوراً،" بحسب وصف البديري، وهم يتفرجون على هذا المشهد المثير، ورأيهم المسكوت عنه في هذا التصرف الجريء من نساء دمشق؟ ولماذا لم يكن هناك ناكر لهذه التظاهرة، إن كانت فعلاً عملاً "منكراً" و مستهجناً، كما وصفه البديري؟

يُذكّرنا مشهد البديري ووصفه بمشهد آخر شبيه به ذكره علامة العراق عبد الله السويدي (ت 1760)، في مذكرات رحلته إلى الحجاز، حيث مرّ بدمشق وأقام فيها قرابة أربعة أسابيع، بين 30 ايلول و 26 تشرين الأول، في عام 1744، أي قبل خمسة أعوام على مشهد المسيرة النسائية في أسواق المدينة. يقول السويدي:

> ومن أغرب ما رأيته في دمشق الشام، أن الزواني يدرن في الأسواق جهراً، ويخالطهن السفهاء، ويأكلن في رمضان على ملأ الناس، ومكانهن عند باب الجامع المسمى بجامع الكونلية، ولا أحد ينهرهن أو يزجرهن، أو يزجر من يُقَبِّلهن جهراً في الأسواق.[10]

= وتفشت في عصره ولا يحدثنا عن مجرد حالات فردية من السلوك الفردي. والذي يفهم من كلام الجبرتي إذا قبلناه بحذافيره، هو أنه كانت هناك 'ثورة نساء' أو 'ثورة حريم' في مصر أو على الأقل في القاهرة." للمزيد انظر: **تاريخ الفكر المصري الحديث: من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل** (القاهرة مكتبة مدبولي، 1987، ط 4)، 198-199.

(10) ذكرها عبد الكريم رافق في دراسته:
Abdul Karim Rafiq, "Public Morality in the 18th Century Ottoman Damascus," in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 55-56 (1990): 180-196.

هناك توافق بين مشهدي البديري والسويدي، بحضور النساء اللافت في الأسواق والأماكن العامة، حضور جريء دنيوي فيه تحدّ للقيم الدينية، إما بالسفور والغناء، أو بالأكل برمضان على الملأ، وحتى بالتقبيل جهراً في الفضاء العام. وهناك أيضاً توافق في وصف النساء بالزواني والشلكّات، وبالاستغراب بعدم إنكار الناس عليهن، أو زجرهن، أو منعهن، أو طردهن. وفي حالة السويدي الغريب الزائر، الذي تَعرّف على المجتمع الدمشقي بأربعة أسابيع فقط، نتساءل كيف فَرّق بين الزواني وغير الزواني، ما هي المظاهر التي عرفتّه بهن، وماهو المعيار الذي استند اليه؟ هل ماعرّفه بهن هو السفور، ووجودهن بالأسواق والأماكن العامة، ومخالطة الرجال، والأكل برمضان، والتقبيل جهراً، أم أن هناك دلائل أخرى لم يذكرها؟ والسؤال الأهم لماذا هذه اللامبالاة وعدم الاهتمام من الدمشقيين، كما لو أن الأحوال عادية ومألوفة؟ وهذا السؤال ينسحب على مشهد البديري أيضاً. فلو كان لموقف البديري ووصفه صدىً شعبي واسع، لواجهتنا مشكلة تفسير صمت الجمهور على هذه التظاهرة النسائية الفاضحة والمنافية للأخلاق والشرع. هذا إن لم نقل بأن الجمهور كان مستمتعاً بذلك الاستعراض الاحتفالي الجريء، والتعبير النسائي الجماعي الديني والغنائي الجديد.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى تواجهنا أيضاً مشكلة أعقد، إن اعتمدنا قصة البديري بشكلها السطحي، وهي تفسير ذلك الزواج الغريب بين الفساد الخلقي لبنات الهوى، ورغبتهن الورعة في إقامة طقس ديني في مسجد أحد أهم الرموز الصوفية في مدينة دمشق. فكيف يُعقل لـ''شلكّات البلد،'' اللواتي لا يأبهن أصلاً بآداب الدين ويجاهرن على الملأ بالفسق في أسواق المدينة، ان يحيين مولداً عند الشيخ أرسلان؟ وإذا كانت هذه الممارسة الاجتماعية، الغريبة كل الغرابة علينا اليوم، متعارف عليها وعادية آنذاك، فإننا حتماً أمام ظاهرة اجتماعية فريدة تجمع بين الورع والفسق، وبين التديّن وانعدام الأخلاق الدينية، ظاهرة تستحق البحث والدراسة. وحتى لو سلّمنا جدلاً بروايتي البديري والسويدي، فإن حضور بنات الهوى البارز في المدينة، واستخدامهن الحر والجريء لفضاء المدينة العام،

وتحديهن للتقاليد الدينية والقيم الأخلاقية، ومشاركة الجمهور لهنّ بالشكل الموصوف، يطرح العديد من الأسئلة المهمة حول طبيعة الجو الاجتماعي لمدينة دمشق في تلك الحقبة.

تشير الدلائل التاريخية، كما بينا في المشهد الأول، إلى حدوث تحولات عميقة وغير مسبوقة في المجتمعات العثمانية، أهمها الانفتاح الاجتماعي وتزايد الحريات في فضاءات المدينة العامة، وبخاصة فيما يخص النساء، وضمن هذه الأجواء الاجتماعية المتغيرة وغير المستقرة، من الطبيعي أن نرى ممارسات جريئة ومواقف متنافرة، ممارسات لا تروق مشاهدها المثيرة لرجال الدين عامة، ولا لشريحة المحافظين كالبديري خاصة، وذلك لأن القيم الدينية والاجتماعية التقليدية هي الموضوعة على المحك هنا. وليس من المستبعد أن يكون هذا مادفع البديري إلى وصفهن ببنات الهوى، لا لأنهن فعلاً كنّ من بنات الهوى.

سَلَمون

يعزز قراءتنا النقدية لروايات البديري حول انتشار الفساد الديني والانحلال الأخلاقي في المجتمع الدمشقي، في فترة شهدت على ما يبدو تحولات اجتماعية ودينية هامة، مشهدٌ آخر يصفه البديري في يومياته، ويخصّ واحدة من بنات الهوى يبدو أنها حازت على رواج شعبي واسع. ففي أحداث عام 1744، أي قبل خمسة أعوام من مشهد التظاهرة النسائية في أسواق المدينة، وفي عام مشهد السويدي نفسه، يروي البديري قصة واحدة من بنات الهوى تدعى سَلَمون، كان لها من الحضور البارز في فضاء المدينة، والتأثير الخلاب على العوائل الدمشقية، لدرجة انهم افتُتِنوا بها، وأصبحوا يقلدونها، وينسبون إليها ما يقتنون ويعملون، ما جلب عليها غضب رجال الدين حتى أفتوا بقتلها. يقول البديري:

> وكانوا قد كثرت بنات الخطا في ذلك الأيام في دمشق الشام، وصاروا بالليل والنهار يلتقوا بالأزقة والأسواق، وكثر الفساد، وزادت الأحقاد، وذبّت البلاد. وخرج قاضي الشام ليلة بعد العصر إلى صالحية دمشق،

فصادف امرأة بنت خطا تسمى سَلَمون، وهي تعربد في السكة وهي سكرانة، دالعة وجهها، هاتكة سترها، وفي يدها سكين، وهي تميل ذات اليمين وذات الشمال. فصاحوا لها: ''ويلك ميلي عن الطريق، هذا القاضي مقبل.'' فضحكت وصاحت، وهجمت عليه بالسكين. فأبعدوها أعوانه، ثم ساروا إلى مكانهم. وجمع الموالي والمتسلم، وكان الأمر في أوايل محرم، وباشات الشام في الحاج، وحكى لهم ماوقع. ثم سأل عنها، فقالوا له هذه من بنات الخطا، وتسمى بسَلَمون، وقد ظهر لها صيت بالفتون، وصاروا الناس كل من عنده حاجة مليحة، أو قمرية، أو صطل، أو منفاخ، أو صحن، يقول هذا سَلَموني. وقد زادت بالفساد، وافتتنت العباد. فأخرج المفتي فتوى بقتلها، وأخرج القاضي حجة، والمتسلم بيردي، وفتشوا عليها وقتلوها. وأرسلوا منادي ينادي في البلد، إلى كل من رأى بنت هوى من بنات الخطا فيقتلها، ودمها مهدور، فتخبوا، وشي منهم سافروا.[11]

مع هذا المشهد تتوالى الأسئلة النقدية على روايات البديري، ونتساءل هنا عما إذا كان من المعقول أن تفتتن الناس في دمشق بـ ''عاهرة،'' لدرجة أنهم نسبوا إليها، وبدون أدنى خجل أو حياء، متاعهم ومقتنياتهم، وكل ''حاجة مليحة''؟ فما هو

(11) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 52، مطبوع، 126-127. النص كما ورد في النسخة المطبوعة: ''وفي تلك السنة كثرت بنات الخطا، ويتبهرجن بالليل والنهار. فخرج ليلة قاضي الشام بعد العصر إلى الصالحية، فصادف امرأة من بنات الخطا، تسمى سَلَمون، وهي تعربد في الطريق، وهي سكرى ومكشوفة الوجه، وبيدها سكين. فصاح جماعة القاضي عليها، أن ميلي عن الطريق، هذا القاضي مقبل، فضحكت وصاحت وهجمت على القاضي بالسكين، فأبعدوها [كذا] عنه أعوانه. ثم جمع القاضي الوالي والمتسلم، وذكر له ما وقع له مع هذه العاهرة. فقالوا له هذه من بنات الخطا واسمها سَلَمون، وافتتن بها غالب الناس، حتى صار ينسب إليها كل حاجة أو متاع، فيقولون هذا متاع سَلَموني، وهذا الثوب سَلَموني. فأخرج المفتي فتوى بقتلها، وإهدار دمها تسكيناً للفتنة، ففتشوا عليها وقتلوها. وأرسلوا منادياً ينادي في البلد، أن كل من رأى بنتاً من بنات الخطا والهوى، فليقتلها ودمها مهدور، فسافر عدد منهن وانزوى البقية.''

ذلك الجو الاجتماعي السائد في دمشق آنذاك الذي يمكن أن تُمثّل فيه ''عاهرة'' نموذجاً لشخصية يتوق الناس إلى تقليدها والتشبّه بها؟[12]

لا نعرف شيئاً عن شخصية سَلَمون سوى ما رواه البديري، ولكن ضمن سياق قراءتنا الجديدة للأحوال الاجتماعية، يبدو أنه كان لتلك الشخصية حضوراً واسعاً وعريضاً في الفضاء الاجتماعي للمدينة، مما سمح للتعرف على ظاهرة الافتتان بها، وبممارساتها، وبمظاهر لبسها، وبمقتنياتها بين العوائل الدمشقية، كما لو أننا نتحدث عن مشاهير الممثلات والشخصيات الفنية في يومنا هذا. ويبدو انها كانت من تلك الشريحة النسائية الجريئة، اكتسبت شهرة واسعة ربما لتميزّها وجرأتها وحضورها المؤثر والجذاب. وتشير رواية البديري إلى أن ظهور تأثيرها الواسع في الدوائر الاجتماعية الدمشقية، كان قد تزامن مع تنامي الاستياء منها بين رجال الدين، حتى بلغ درجة كبيرة دفعتهم لإيجاد الذرائع للتخلص منها ومن مثيلاتها، خوفاً من ازدياد تأثيرهن على المجتمع الدمشقي بالترويج لمجال أوسع لحرية المرأة، وتعبيرها الحر عن شخصيتها، وللروح الدنيوية في الحياة الاجتماعية للمدينة. وقصة هجومها على القاضي بالسكين تبدو لنا مختلقة لتبرير الفتوى بقتلها. فما الذي يدفع شخصية مثلها تتمتع بمرتبة اجتماعية متميزة، أهلتها لتحظى برواج كبير وشهرة واسعة بين العوائل الدمشقية، لأن تعربد بالشوارع، وتحمل سكيناً، وتهجم على القاضي في منتصف الليل؟ تبدو رواية البديري من منظور هذه القراءة متناقضة وتفتقد إلى الترابط المنطقي. وسوف نرى في المشهد الرابع كيف أن البديري نفسه يشكك في حقيقة رواية شاعت عن القاضي ابن البشمقجي، ويبين وجهة نظره المخالفة لما شاع بعد أن تقصى حقيقة ذلك الأمر بنفسه. ولا يبدو

(12) استنتج شمس الدين العجلاني في كتابه **يهود دمشق الشام** (دمشق: بدون دار نشر، 2008)، ربما من الاسم فقط، أن سَلَمون يهودية، ، وأنها ''أشهر داعرات دمشق،'' وذلك بدون أي دلائل تاريخية سوى نص البديري المنقح من القاسمي، ومن دون أي اعتبار للدلالات الاجتماعية لذلك الاستنتاج. انظر 141-142.

البديري هنا مهتماً لتقصّي حقيقة هذه القصة، لأن رأيه كما يبدو موافق لما شاع عن سَلَمون تلك.[13]

الأخلاقيات والآداب العامة

في دراسة عن الأخلاقيات العامة في دمشق العثمانية في القرن الثامن عشر، قدم المؤرخ البارز عبد الكريم رافق تصوراً مفصلاً عن الحالة الاجتماعية في دمشق في النصف الأول من القرن الثامن عشر بين 1720 و 1760، مستنداً إلى المصادر التاريخية المتوفرة وسجلات المحاكم الشرعيّة. ويصف رافق الحالة في دمشق بأنها ضعيفة من الناحية الإدارية، تتسلط فيها مجموعات من العساكر الاقطاعية، مع لفيف من الحكام والأعيان، الذين لا يهمهم سوى مصالحهم الشخصية وجمع الأموال بالدرجة الأولى. كما أشار إلى انتشار الفقر بشكل واسع بين السواد الأعظم من الشعب. ويستند رافق في صياغة الصورة الحياتية الاجتماعية بالدرجة الأولى على يوميات البديري، التي تعطينا صورة شعبية سلبية عن مدينة انتشر فيها الفساد

(13) يناقش لويس عوض في **تاريخ الفكر المصري الحديث**، ومن منظور مشابه لمنظورنا هنا، تفسيرات الجبرتي غير المنطقية عن أحوال التحرر في القاهرة والشبيهة بالأحوال في دمشق. فكتب يقول: ''وبتحليل كلام الجبرتي عن أسباب هذا الذي يسميه 'التبرج' و'الخروج عن الحشمة والحياء' نجد أنه ينسبه إلى سبب واحد وهو اختلاط المصريين بالفرنسيين، أو بكلمات أدق اختلاط المصريات مع الفرنسيين في تلك الفترة على حد وصف الجبرتي، وهو وصف يغض من قيمته التاريخية أن الجبرتي لا يشير بتاتاً إلى موقف الرجال من هذا الاختلاط، كأن مصر لم يكن بها رجال لهم ولاية على النساء في ذلك العصر، وهو مستحيل التصديق ما دمنا نتحدث عن انطلاق 'غالبية' النساء أو الكثرة الكثيرة منهن. فما دام الجبرتي لم يقصر كلامه على مجتمع الساقطات، وإنما تجاوز به حدود هذا المجتمع المحدود، لم يكن هناك مناص من استخلاص أن هذا 'التداخل' كما يسميه و'الاختلاط' بلغة اليوم، كان اختلاط أسرٍ أو اختلاطاً اجتماعياً بالمعنى الكامل، وأنه كان يتم بعلم الرجال الأولياء على النساء وفي حدود النطاق الذي رسموه، إن لم يكن بالفعل فعلى الأقل من ناحية الشكل. إذ لا يعقل أن نتصور حرائر مصر في ذلك العهد من زوجات وبنات قد خرجن لمخالطة الفرنسيين أو محاكاة الفرنسيات في الزي وفي السلوك بغير رضا القوامين عليهن من الرجال. وهذا يدل على أن عبارة 'فمالت إليهم نفوس أهل الأهواء من النساء الأسافل والفواحش، فتداخلن معهم لخضوعهم للنساء وبذل الأموال لهن' لا تشير إلى طبقة سفلى أو إلى مهنة الفواحش، وإنما السفالة والفحشاء هنا مدلولات وأحكام أخلاقية تعبر عن موقف الجبرتي.'' 199-200.

والعاهرات والسرقات وتناول الخمر والمحرّمات، وانعدم فيها الانضباط وساءت أحوال الناس، وتفشى الانحلال الأخلاقي والديني لدرجة كبيرة. ويدعم رافق تحليلاته بجرد مفصل وجداول لقضايا الفساد التي جرى توثيقها في المحاكم الشرعيّة على مدى 36 عاماً. ويتبنى رافق الصورة التي رسمها البديري لدمشق بحرفيتها، ويرى فيها تدهوراً للحالة الأخلاقية في المدينة وانحلال للقيم الدينية الإسلامية، بسبب التدهور الاقتصادي، والفقر، وانعدام الانضباط الإداري، وانتشار الفساد.[14] وفي دراسة جديدة عن الزنا وقضايا الشرع والجنس في مدينة حلب، قدمت إليس سمردجيان مسحاً ممتازاً لسجلات المحاكم الشرعيّة في حلب، وتحليلاً قيّماً مرادفاً لدراسة رافق عن مدينة دمشق. كما تبنت سمردجيان قراءة رافق للبديري بحرفيتها، ونسجت على منوالها.[15]

لا شك بأنّ دراستي رافق وسمردجيان قيّمتان من حيث تقديمهما معلومات جديدة وإحصائيات دقيقة تساعد في فهم الحالة الاجتماعية للمدن السورية، في مرحلة تاريخية مهمة مليئة بالتغيّرات والتحولات. ولكن هناك مآخذ عديدة على التصور العام لجو المدينة من خلال القراءة السطحية ليوميات البديري. أولى هذه المآخذ هو تفسير تراخي الدمشقيين في التعامل مع "بنات الهوى،" وعدم مبالاتهم بحضورهن الواسع في المدينة، وتأثيرهن المتزايد على الآداب والأخلاقيات العامة. اذا اعتمدنا قراءة رافق للبديري، فإن التفسير المنطقي هو تفشي الانحلال الأخلاقي في شرائح المجتمع كافة، لدرجة أنهم لم يعودوا يأبهون بما يجري، وتركوا معالجة الأمر للحكام الذين استفحل الفساد فيهم أيضاً فلم يعودوا يكترثون بما يجري حولهم.

هذا التبرير غير مقنع لأسباب عدّة، أولها فعالية المحاكم الشرعيّة، كما نوّهنا، بالتجاوب مع دعاوى المتقدمين وبإخراج المحكوم عليهم، ممن ثبتت عليهم التهم

(14) انظر دراسة رافق عن الأخلاقيات العامة السابق ذكرها.

(15) انظر:

Elyse Semerdjian, *"Off the Straight Path": Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Alleppo* (Syracuse: Syracuse University Press, 2008).

بالأفعال المنافية للأخلاق والشرع من أماكن سكنهم. وهذا مابينته دراستا رافق وسمردجيان. فإذا كانت المحاكم فعّالة لهذه الدرجة، فما الذي منع الدمشقيين من استخدامها كوسيلة للتخلص من هذه المظاهر الشاذة في مدينتهم؟ ثانياً، كيف يمكن لمجتمع منحل أخلاقياً ودينياً لهذه الدرجة إنتاج شخصيات متميزة في العلم والأدب، كالنابلسي والمحبّي والمُرادي والعطيفي والغزّي، ودوائرهم، وغيرهم كثيرون، ما يشير إلى مجتمع متطور دينياً وعلمياً وأدبياً، وعلى درجة عالية من الوعي بأهمية قيمهم الأخلاقية والدينية، ليس فقط بين المسلمين، وإنما بين الطوائف الأخرى، كما سنرى في المشهد الثالث. ثالثاً، تشير الدلائل التاريخية إلى ظهور نزعات دينية متشددة في المدينة، كردة فعل طبيعية على النزعات المتحررة، كما في فتوى تحريم النظر إلى المُردان مطلقاً، وغيرها من الفتاوى المتشددة التي صدرت والتي تصدى لها النابلسي.[16] وبرزت شخصيات متشددة كان لها حضور قوي في المدينة، مثل الشيخ محمد بن أحمد الأسطواني الذي كان شديد الإنكار على الناس فيما يخالف الشرع. وقد بالغ الاسطواني في النهي والتحريم في أمور الحياة اليومية، حتى بلغ به القول بتحريم أكل البقلاوة وأمثالها. ويطري عليه المحبّي في ترجمته بسبب مثابرته في التصدي للمناكر الشعبية والتزامه بإزالتها أو تخفيفها، فيقول:

> وكان بدمشق بعض مناكر فتقيد بإزالتها أو تخفيفها، ومن جملتها لبس السواد خلف الميت، ورفع الصوت بالولولة. وأعهده يوماً في جنازة بعض أقاربه وأقاربي، أمر جماعته بحمل عصي تحت أصوافهم، فلما خرجت الجنازة من باب السلسلة، وباشر النساء الولولة، أشار إلى جماعته بضربهن، فضربوهن، ولم يدعهنّ يخرجن إلى المقبرة. وله غير ذلك مما يُحمد.[17]

فإذا كان هناك من رجال الدين المتشددين، أمثال الأسطواني وغيره، ممن بلغ بهم

(16) انظر الفصل الأخير، "مراجعة منهجية: التمدّن القديم والتمدّن الحديث."

(17) أمين المحبّي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر** (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، 3: 387.

التشديد لحد القول بتحريم البقلاوة والنظر إلى وجه الأمرد، وممن كانوا على استعداد للخروج بأنفسهم والاعتداء على النساء بالضرب لمنعهم من الولولة في الجنائز، فما الذي منعهم من التصدي لظاهرة انتشار ''بنات الهوى'' وممارساتهن التي تقشعر لها الأبدان، بحسب وصف البديري؟ كل هذه الأسباب تجعلنا نشكك في روايات البديري، التي تصور ظاهرة انتشار بنات الهوى والعهر في المدينة. فيوميات البديري حتى ولو كانت سجلاً أميناً، وتصويراً موثوقاً لما كان يجري فعلاً في دمشق، فهي تظل رواية من وجهة نظر حلاق أميّ ذي ثقافة شعبية، له تصوّر معين لما يجري في المدينة من زاويته الشخصية، وليست بالضرورة تعبيراً موضوعياً عن الواقع الاجتماعي، وتقريراً دقيقاً عن حالة شريحة أو شرائح من النساء الدمشقيات، لم نتعرف بعد على هويتهن الاجتماعية، بدأن بالحضور البارز والممارسات الجريئة في فضاءات المدينة العامة.

إذا قارنا يوميات البديري بيوميات ابن كنّان لاستيضاح الصورة، يبدو لنا أن البديري قصد تتمة ما بدأه ابن كنّان وبالأسلوب القصصي الروائي نفسه لأحداث يومية منتقاة، ولو أن تفاصيل الصورة التي بدأ برسمها ابن كنّان، أخذت تحت أنظار البديري ألواناً وإضاءات مختلفة. إن أهم الاختلافات بين النصين والذي يخص موضوع الأخلاقيات العامة للمدينة هو عدم تطرق ابن كنّان، لا من قريب ولا من بعيد، لانتشار العهر وبنات الهوى في المدينة. ومَسْحٌ سريع للنصين يبين أن نص البديري يعج بمصطلحات بنات الهوى وبنات الخطا والشلكّات والفساد والعهر وغيرها، فيما لم يأت ذكر هذه المصطلحات ولا أية حوادث توحي بها مطلقاً في نص ابن كنّان. وجميع الحالات التي ورد فيها لفظ ''نساء'' في يوميات ابن كنّان، كانت ضمن أحداث عامة لا علاقة لها بمخالفة الأخلاق والقيم الدينية العامة للمدينة. وذِكْر بنات الخطا ورد مرة واحدة فقط، كما سبق وأشرنا، في معرض الحديث عن رجل مذبوح اتهمت بذبحه ''امرأة من بنات الخطا'' ولم يثبت عليها الجرم.[18]

(18) لا شك بأن تعبير ''امرأة من بنات الخطا،'' يوحي بأن هناك مجموعة معروفة، وهذا طبيعي في كل المدن، ولكن المبالغة في حجم تلك المجموعة هو موضع شك.

لا يعقل، طبعاً، ان تكون ظاهرة الفسق وبنات الهوى قد ظهرت فجأة في دمشق بعد عام 1741، كما لو أنها كانت متفشية من قبل، ولكن ابن كنّان، ولسبب نجهله، قرر عدم الاشارة إليها مطلقاً. لذلك نحن من البداية نجد أنفسنا أمام نصين بينهما تواصل تاريخي وزماني ومكاني، ولكن يقدمان صورتين مختلفتين عن الوضع الاجتماعي للمدينة. لا شك بأن هناك من المواضيع اليومية المتشابهة، مثل تغيير الأسعار، وخلافات الحكام، وتزاحم الجماعات على مراكز السلطة، وتقاطرهم على مناصب النفوذ والسيطرة، ولكن في موضوع الأخلاقيات العامة هناك انقطاع اجتماعي يتطلب منا تقييماً نقدياً للمصادر للوصول إلى تصور أكثر واقعية وأكثر تماشياً من حال المدينة آنذاك. علاوة على ذلك، فإن أصحاب التراجم الذين وثقوا شخصيات تلك الحقبة، أمثال المحبّي والمُرادي، لا يشاركون البديري تهويله لمسالة الفساد وانتشار العهر بين النساء في المجتمع الدمشقي.

المأخذ الثاني على دراسة رافق هو تضخيم حجم النتائج، من خلال أسلوب سرد الإحصائيات. ففي الجدول الأول الذي يفصّل فيه حالات الفساد التي عرضت على المحاكم وتم النظر فيها، يذكر رافق أن عدد الأشخاص هو 161 شخصاً (نساء ورجال)، تم ذكرهم في 67 حالة إخلال بالأخلاقيات العامة، وذلك على مدى فترة 36 سنة. وإذا أخذنا متوسط الحالات في السنة، بحسب الشريحة المدروسة، فإنها لا تتعدى الحالتين سنوياً، كما لا يتعدى عدد المدعى عليهم الخمسة أشخاص. وهذه أعداد محددوة جداً كي نبني عليها تصورات عامة، أو تعطينا انطباعاً يقينياً عن ما يجري في المدينة. ومما لاشك فيه بأن هذه الشريحة المدروسة هي جزء فقط من شريحة أوسع، ولكن ضمن الأعداد المتوفرة لا يبدو لنا بأن حالات الفساد المفترضة هي خارج الحد الطبيعي لأي مجتمع انساني مديني.

المأخذ الثالث على دراسة رافق هو الافتراض بأن هناك أخلاقيات ثابته، نوعاً ما، للمجتمع العربي الإسلامي، ولو أنه لا يحددها، تخص العلاقات الاجتماعية بشكل عام ووضع المرأة في المجتمع بشكل خاص، من حيث تصرفاتها في الفضاء العام، واختلاطها بالرجال، وماهو المفروض عليها من خلال الشريعة الإسلامية

حصراً. ولم يأخذ بعين الاعتبار التباين الطبيعي بين النص والواقع، بين الشريعة والحياة، وبأن هناك حقباً في التاريخ كانت عرضة لتغيرات اجتماعية، ولا إلى احتمال تبني المرأة لمواقف مغايرة ومتحدية للقيم الدينية المفروضة عليها من رجال الدين.

والمأخذ الرابع على دراسة رافق هو عزل ما يحدث في دمشق عن ما يجري في الأرجاء الواسعة للدولة العثمانية بشكل عام، والعاصمة استانبول بشكل خاص، من تغيّرات اجتماعية تساعد على قراءة الأحوال في مدينة دمشق ضمن إطار أوسع من الإطار المحلي. ولكن علينا الأخذ بعين الاعتبار قِدَم دراسة رافق وعدم توفر، وقت إعداد دراسته، المعطيات الجديدة التي ألقت أضواءً جديدة على التاريخ الحضري والاجتماعي في القرن الثامن عشر، ولا المحاولات الجادة التي تسعى لتغيير التصوير النمطي السائد لتلك الفترة.

طبعاً، نحن لا نغالط رافق في تفاصيل دراسته، ولكن نختلف معه في تفسير دلالاتها، وفي قراءة النصوص والدلائل المتوفرة لدينا، والتي قد تشير إلى تفشي العهر والفسق في المجتمع الدمشقي إذا اعتمدت بحرفيتها، ولكن، من منظور

Ottoman Womern

«...Fatima has all the politeness and good breeding of a court, with an air that inspires, at once, respect and tenderness; and now, that I understand her language, I find her wit as agreeable as her beauty. She is very carious after the manners of other countries, and has not the partiality for her own, so common in little minds. A Greek that I carried with me, who had never seen her before... shewed that surprise at her beauty and manners, which is unavoidable at the first sight, and said to me in Italian,-*This is no Turkish lady, she is certainly some Christian.*- Fatima guessed she spoke of her, and asked what she said. I would not have told her, thinking she would have been no better pleased with the compliment, than one of our court beauties to be told she had the air of a Turk; but the Greek lady told it to her; and she smiled, saying, *It is not the first time I have heard so: my mother was a Poloneze, taken at the siege of Caminiec; and my father used to rally me, saying, He believed his Christian wife had found some gallant; for that I had not the air of a Turkish girl.*-I assured her, that if all the Turkish ladies were like her, it was absolute necessary to confine them from public view, for the repose of mankind; and proceeded to tell her, what a noise such a face as hers would make in London or Paris. *I can't believe you,* replied she agreeably; *if beauty was so much valued in your country, as you say, they would never have suffered you to leave it...* Her house was magnificently furnished, and very well fancied; her winter rooms being furnished with figured velvet, on gold grounds, and those for summer, with fine Indian quilting embroidered with gold. The houses of the great Turkish ladies are kept clean with as much nicety as those in Holland.»

■ Lady Mary Wortley Montague, *Letters of the Right Honourable Lady M-y W-y M-e.*
Let. XXXIX, To the Countess of.... Pera of Constantinople, March 10. O. S.

مختلف، تشير أيضاً إلى تحولات ثقافية في المجتمع الدمشقي في تلك الفترة، خاض من خلالها الدمشقيون تجربة اجتماعية جريئة، انطوت على نوع من التمرد على التقاليد والعادات الاجتماعية القديمة، وأنماط الحياة التقليدية التي حددت الأخلاقيات العامة للمجتمع في فترات سابقة. ونحن في تبنينا لهذا المنظور المختلف لا ننطلق من المبدأ العقائدي الذي يرى أن مخالفة الحدود النظرية لأخلاقيات الشرع هو بالضرورة مناف للأخلاقيات والآداب العامة، وأن جو المدينة كان دائماً محكوماً بأخلاقيات الدين، وأن لا مساحة للممارسات الدنيوية ضمن الأجواء الدينية، وأن هناك دائما تعارضاً جوهرياً أصيلاً بين الدين والدنيا، بين مقتضيات الروح ومتطلبات الجسد. ولكننا ننطلق من الواقع الاجتماعي المعاش الذي يبين أن النزعات الدنيوية ليست دخيلة على المجتمعات الإسلامية، وأن هذه النزعات لم تنبع من ظروف ومتطلبات المجتمع الغربي والتجربة الغربية حصراً، وأن المجتمعات الإسلامية شاركت بصناعة المجتمع الحديث، بإيجابياته وسلبياته، وساهمت في تنمية وتطوير هذه النزعات الدنيوية الحداثية بالتوازي مع أو حتى قبل المجتمع الغربي، وأن هذا لا ينافي محافظتها على أصالتها وأخلاقياتها الدينية.

يبقى هناك مجموعة من التساؤلات الهامة، لا أجوبة شافية لها، على مشهد البديري للاستعراض النسائي المثير، وذلك بغض النظر عما إذا كانت النسوة من بنات الهوى أو مجموعة من المتحررات الجريئات. بعض هذه التساؤلات تخص الشريحة الاجتماعية التي ينتمين إليها، فهن لم يهبطن من كوكب آخر، وإنما نشأن وتربّين في مدينة دمشق، فما هي الأجواء الاجتماعية التي نشأن فيها والتي شجعتهن على تحدّي الأخلاقيات العامة والخروج عن المألوف بهذا الشكل الجريء؟ هل هنّ من الطبقة الفقيرة المعدمة، مما يفسر عدم الاهتمام بهويتهن الاجتماعية، أم أنهن من طبقات أخرى؟ هل هنّ من أهل المدينة أم أهل الريف؟ وماهي دوائرهن الاجتماعية وروابطهن العائلية؟ بعض التساؤلات الأخرى تخص الطقس الاجتماعي الاستعراضي الذي لجأت إليه النساء للتعبير عن فرحهن بشفاء محبوب إحداهن. هل المسيرة الغنائية الاحتفالية كانت للتعبير عن الفرح بشفاء المحبوب فعلاً كما ذكر

البديري، أم أنها كانت تظاهرة نسائية لغرض آخر؟ وإذا كانت لغرض آخر ماهو ذلك الغرض؟ هل كانت تلك المرة الأولى والوحيدة التي خرجت فيها نساء دمشق بهذا الشكل غير المألوف، أم أن تلك كانت من الطقوس الاجتماعية المتكررة والمألوفة بمناسبات معينة (الموالد مثلاً)، مما يفسر اصطفاف الناس للاستمتاع بالمشاهدة؟ إذا كانت تلك المجموعة من بنات الهوى، كما وصف البديري، فما الذي دفعهن للمجاهرة بسلوكهن وتحدّي الأخلاقيات والآداب العامة بهذا الشكل المثير؟ ما هو مدى التقبل الاجتماعي لهذه الشريحة من النساء وممارساتها الجريئة في المجتمع الدمشقي؟ وإلى أي حد عكست تلك الممارسات الثقافة العثمانية المنفتحة عامة وما كان يجري في العاصمة العثمانية؟ والبعض الآخر من التساؤلات يخص الموقف الشرعي من بنات الهوى وحضورهن في الفضاءات العامة للمدينة، وممارساتهن المخلة بالآداب العامة، والقيم الدينية، والأحكام الشرعيّة. ماهو التبرير الشرعي الذي سمح لهذه المجموعة من النساء بهذا الحضور القوي في المجتمع الدمشقي؟ أي هل كان حضورهن ضمن حدود الشرع أم خارجها؟ وإذا كانت خارج حدود الشرع، كما تشير رواية سَلَمون، فما الذي منحهن الجرأة على الممارسات الدنيوية التي وصفها كل من البديري والسويدي وعلى الملأ ودونما خجل ولا خوف؟ لا تقدم المصادر التي بين أيدينا أجوبة شافية على هذه الاسئلة، ولكنها تفصح عن جملة من التناقضات التي تدفعنا للاعتقاد بأننا نتعامل مع حقبة تحولات وتغيرات تحتاج إلى تفسيرات جديدة للدلائل التاريخية لتقديم تصور أدق للواقع الحياتي المعاش في مدينة دمشق.

مشهد 3

"الله لا يكبّرهم"

في الحرية والتعايش الديني

في يومياته المنشورة تحت عنوان **تاريخ الشام**، يصف الأب ميخائيل بريك وضع نساء النصارى وممارساتهن الاجتماعية في مدينة دمشق في أحداث عام 1172/ 1759:

> وأما نساء نصارى الدمشقيين فإنهم لما رأوا هذه الفرصة واطمأنوا من الحكام، غشهم الشيطان، وزافوا، وتعدوا الحدود بملابسهم وعصباتهم المسماة كبرليّه - الله لا يكبّرهم - وخصوصاً بشربهم التتن في البيوت والحمامات والبساتين، حتى على النهورة والناس مجتازة. ومازاد على ذلك، أن كل نهار سبت يخرجوا بحجة زيارة أمواتهم للتل، ويجتمعوا أجواق أجواق لشرب العرق، والأكل والشرب، والقهوة، والعتورة واقفة، ويختلطوا بهم، حتى مع طول المدة، ما بقي مدخرة ولا مخبية، بل الجميع زافوا وتعدوا الحدود.[1]

مشهد آخر مثير لنساء دمشق، النصارى هذه المرة، وهن يتبرجن بملابسهن وزينتهن، ويثبتن حضورهن القوي والبارز في فضاءات المدينة العامة، ويتمادين

(1) ميخائيل بريك، **تاريخ الشام (1720-1782)** (بيروت: مطبعة القديس بولس، 1930)، 62-63.

بالتدخين، ليس في النزهات فقط، وإنما في البيوت والحمامات والبساتين، وحتى على ضفاف الأنهر وبحضور المارة. وهذا يعني أن تدخين النساء في الأماكن العامة، وليس حضورهن فقط، قد أصبح من ممارسات الحياة اليومية المنتشرة بشكل واسع في أرجاء المدينة، لدرجة الاستياء الكبير الذي عبر عنه الأب بريك بقوله: ''الله لايكبرّهم.'' ولم يقتصر الأمر على الاجتماع والتدخين على ضفاف الأنهر، وإنما التجمع أيضاً لممارسات ترفيهية أطول تشتمل، بالإضافة إلى الأكل والشرب، تعاطي المشروبات الروحية (العرق) جهراً، والاختلاط بالشباب والرجال (العتورة) بحرية واضحة. ويبدو أن هذه الأحوال الجديدة قد مضى زمن على ظهورها وانتشارها، لدرجة أنها جرفت شرائح كبيرة من المجتمع (الجميع زافوا وتعدوا الحدود)، ولم يعد هناك من يراعي الآداب والأخلاق القويمة، بحسب الأب بريك. ولا ندري إلى أي حد يمكن حصر هذه المظاهر في نساء النصارى، لأنه ليس من الطبيعي والمنطقي أن تقوم نساء النصارى لوحدهن بهذه الممارسات الجريئة لو أن الجو العام لا يسمح بها، ولو أن النساء المسلمات لا يشاركنهن في خلق تلك الأجواء إلى حد ما على الأقل. ولكن الأب بريك خصّ نساء النصارى بالتأنيب لأنهن من رعيّته، وهو بحكم منصبه الديني يشعر بمسؤولية تجاه تصرفاتهن الشاذة، والمنافية لأخلاق الكنيسة المسيحية.

بالطبع يكمّل مشهد الأب بريك مشاهد البديري السابقة، ويقدم لنا تفاصيل هامة على أكثر من صعيد، ستساعدنا بتوضيح المشهد العام، والوصول لقناعات أفضل عن الواقع الحياتي والاجتماعي في مدينة دمشق. حيث لا يرصد كل من ابن كنان والبديري في يومياتهما الحوادث اليومية التي تخص الأقليات الدينية، من نصارى ويهود، إلا فيما ندر. لذا لا نرى حضوراً لافتاً لهم في المشاهد الحياتية للدمشقيين. ولكن هذا لا يعني أن لاحضور لهم في الحياة العامة، ولكن دوائر الرصد الإخبارية لكل من ابن كنان والبديري، واهتماماتهما الشخصية، يبدو أنها لا تتقاطع مع تلك التي تبرز فيها شرائح المكونات السكانية غير المسلمة في المجتمع الدمشقي. ولحسن الحظ فإن اثنين من المؤرخين النصارى الدمشقيين ساهما برصد

أحوال مجتمعاتهما في القرن الثامن عشر، وقدّما لنا بذلك تفاصيل مهمة تغني الصور، التي نحاول رسمها عن أحوال القرن الثامن عشر من خلال مشاهد هذا الكتاب. وفي هذا المشهد اللافت يصور لنا الأب بريك في يومياته التي دوّنها عن مدينة دمشق، خلال فترة امتدت أكثر من نصف قرن، من 1720 إلى 1782، الحرية الدينية بشكل عام، وحرية النساء بشكل خاص، في أيام أسعد باشا العظم (1156-1170/ 1743-1758). وكتب الأب بريك في يومياته يتذكر الأيام السعيدة لحكم أسعد باشا العظم، مثنياً بالمديح عليها، باعتبارها من أفضل الفترات التي مرّت على نصارى المدينة فيما يخص الحرية الدينية والاجتماعية. فكتب في تاريخ عام 1759، بعد عام من عزل أسعد باشا، يقول: "قرأت في تواريخ دمشق منذ حين تسلمتها الإسلام إلى هذا الزمان، فما رأيت تاريخ يخبر بأنه صار لهم (أي النصارى) عزّ وجاه وسيط (أي صيت، شهرة) وسطوة وذكر مثل مدة العشر السنين الماضية في حكم أسعد باشا ابن العضم، فكان اسمه أسعد، والسعد بوجهه في هذه السنين الماضية."[2] ويصور لنا بريك مشاهد من أجواء الحرية الدينية والانفتاح الاجتماعي التي كانت سائدة وقتئذٍ في دمشق كدلائل على روايته:

وهو أن النصارى الدمشقيين تظاهروا (برزوا) بملابس مهما شاؤا واختاروا، رجال ونساء، ماعدا الأخضر. وأما النسا فكانت تلبس جبب جوخ وصوف جنزاري خضر من غير مانع. وكان سبب وبيع وشراء ومكاسب ومتاجر من غير خوف ولا حسد. وتظاهرت النصارى بعمارات الدور والقصور والقاعات، شي ما حصل لمن تقدمهم، ولا عاد يصير لمن يأتي بعدهم. وكذلك تظاهروا بالخروج إلى البساتين والجناين والسيارين، رجال ونسا العيلة جميعها، وكل جنينة وبستان يوجد فيها خمس عيلات وأكثر وأقل، من رجال وأولاد وبنات، وخروج العرق والخمر الذي عندهم، من غير أن يعترضهم أحد طول السنة

(2) بريك، **تاريخ الشام**، 62.

على هذا المنوال. وكذلك الزيارات إلى صيدنايا ومعلولا، والقعود في الدرب والخمر أشْكَرَةَ (جهراً) من غير مانع.[3]

من زاوية نظر الأب بريك، بدا الجو الاجتماعي في دمشق في أحسن حالاته. فالتعايش الديني في أعلى مستوياته، والحرية الدينية في أقصى حدودها، والنصارى، رجالاً ونساءً، في أفضل أحوالهم منذ الفتح الإسلامي للمدينة. الأجواء في المدينة تبدو منفتحة، والأحوال الاقتصادية توحي باليسر والرخاء، حيث بدأ النصارى، والطبقة الوسطى بشكل عام، بالتظاهر بالعمائر والقصور والقاعات للتعبير عن الجاه والثروة، وصار لهم "عزّ وجاه وصيت وسطوة وذكر" لم يسبق أن عهدوه بهذا الشكل من قبل. أما نساء النصارى فهن يشاركن نساء المسلمين في رسم المعالم الاجتماعية الجديدة للفضاء العام في المدينة، وفي ترسيخ حضورهم فيه بجرأةٍ وتحدٍّ لافت: الكل يجني متعة الانفتاح الاجتماعي، والازدهار الاقتصادي، والاستقرار السياسي، الحاصل في دمشق في تلك الفترة، فترة أسعد باشا العظم. ولكن من موقعه الديني المتحفظ، كان من الطبيعي أن لا تروق الحرية الزائدة للنساء للأب بريك، وأن يعتبر تصرفاتهن الاجتماعية الجريئة مخالفة للقيم الدينية، ومستهترة بالأخلاق العامة، ومستغلة للحرية التي منحها الربّ لهم، فكتب يوضح كيف استغلت نساء النصارى الدمشقيات التحرر بتغرير من الشيطان، مؤكداً أن النساء هنّ أصل الشرور والظلم في العالم:

تَحنّنَ عليهم، وأعتَقَهم قليلاً من العبودية والظلم والمظالم القديمة، فَغرّهم الشيطان، بل غرّوا انفسهم، وهم أكلوا الحصرم، ورجالهم ضرسوا. وبالحق نقول أن لا شر ولا ظلم إلا وسببه النسا. فلما نظر ذلك المالي الكل، الحاضر في كل مكان، أعادهم إلى الذل القديم، والظلم الشديد، وأذل رجالهن بالمظالم، كما قال النبي داود: جاء علينا الذل فتأدبنا.[4]

---

(3) بريك، **تاريخ الشام**، 62-63.

(4) بريك، **تاريخ الشام**، 63-64.

يشير الأب بريك هنا إلى تغيّر الأحوال الاجتماعية في دمشق بعد عزل أسعد باشا العظم، وعودة المظالم والتشدد، وتقليص الحريات الدينية، ويعزو ذلك إلى الغضب والعقاب الإلهي بسبب التحرر الزائد للمرأة، سبب كل الشرور والمظالم في المجتمع، على حد تعبيره. ولا يختلف موقف الأب بريك الديني المتشدد جوهرياً عن موقف البديري التقليدي المحافظ، فيما يخص الحضور الجريء للمرأة في فضاءات المدينة. كما يذكرنا وصف الأب بريك لمجالس النساء في الأماكن، واجتماعهن على الأكل والشرب، والتدخين وشرب القهوة والعرق، والاختلاط مع الرجال، بوصف الشيخ السويدي لجمعات شبيهة لهم في الأسواق.[5] الفرق الجوهري بين المرجعين هو أن الأب بريك يعتبر النساء من أفراد المجتمع المعروفين، ولو أنهن ممن غرّهن الشيطان بسبب الحرية المتاحة لهن، واستغلالهن لها، في حين يصف البديري والسويدي تلك الشريحة ببنات الهوى والزواني مجهولات الهوية والانتماء. ونرى في يوميات الجبرتي وصفاً مماثلاً

القاهرة: أحداث عام 1799

«وفي يوم الإثنين، رابع عشرينه، الموافق لتاسع مسرى القبطي، كان وفاء النيل المبارك، فنودي بوفائه على العادة. وخرج النصارى البلدية من القبطة والشوام والأروام، وتأهبو للخلاعة والقصف، والتفرج واللهو والطرب. وذهبوا تلك الليلة إلى بولاق ومصر العتيقة والروضة، وأكثروا المراكب ونزلوا فيها، وصحبتهم الآلات والمغاني، وخرجوا في تلك الليلة عن طورهم، ورفضوا الحشمة، وسلكوا مسلك الأمراء سابقاً في النزول في المراكب الكثيرة المقاذيف، وصحبتهم نساؤهم وقحابهم وشرابهم. وتجاهروا بكل قبيح من الضحك والسخرية والكفريات، ومحاكاة المسلمين، وبعضهم تزيا بزي أمراء مصر، ولبس سلاحاً وتشبه بهم، وحاكى ألفاظهم على سبيل الاستهزاء والسخرية وغير ذلك. وأجرى الفرنساوية المراكب المزينة وعليها البيارق، وفيها أنواع الطبول والمزامير في البحر. ووقع في تلك الليلة بالبحر وسواحله من الفواحش، والتجاهر بالمعاصي والفسوق، مالا يكيف ولا يوصف. وسلك بغض غوغاء العامة وأسافل العالم ورعاعهم مسالك تسفل الخلاعة، ورذالة الرقاعة، بدون أن ينكر أحد على أحد من الحكام أو غيرهم، بل كان كل إنسان يفعل مايشتهيه نفسه، ومايخطر بباله، وإن لم يكن من أمثاله.»

القاهرة: أحداث عام 1800

«ومنها: أنه لما أوفى النيل أذرعه، ودخل الماء إلى الخليج، وجرت فيه السفن، وقع عند ذلك تبرج النساء، واختلاطهن بالفرنسيس، ومصاحبتهن لهن في المراكب، والرقص والغناء، والشرب في النهار والليل في الفوانيس والشموع الموقدة، وعليهن الملابس الفاخرة، والحلي والجواهر المرصعة، وصحبتهم آلات الطرب وملاحو السفن، يكثرون من الهزل والمجون، ويتجاوبون برفع الصوت في تحريك المقاديف، بسخف موضوعاتهم، وكنائف مطبوعاتهم، وخصوصاً إذا دبت الحشيشة في رؤوسهم، وتحكمت في عقولهم، فيصرخون ويطبلون ويرقصون ويزمرون، ويتجاوبون بمحاكاة ألفاظ الفرنساوية في غنائهم، وتقليد كلامهم شيء كثير.

وأما الجواري السود، فإنهن لما علمن رغبة القوم في مطلق المرأة، ذهبن إليهم أفواجاً، فرادى وأزواجاً، فنططن الحيطان، وتسلقن إليهم من الطيقان، ودلوهم على مخبآت أسيادهن، وخبايا أموالهم ومتاعهم، وغير ذلك.»

■ عبد الرحمن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1998)، 3: 132-33 / 3: 263.

(5) عن وصف السويدي، انظر المشهد الثاني.

للأحوال الدمشقية، حاول عزلها عن المجتمع القاهري، فنسبها إلى ''القبطة والشوام والأروام.''[6]

إن التقاطعات في هذه المشاهد المقدمة من راصدين من مختلف الخلفيات الثقافية والدينية تؤكد بأن المجتمعات العثمانية في الحواضر الرئيسية شهدت حراكاً اجتماعياً متشابهاً في القرن الثامن عشر، وبأننا أمام ظواهر اجتماعية جديدة، حداثية بأشكالها، طرحت تحديات خطيرة للمجتمع الذكوري العربي، بطرفيه الإسلامي والمسيحي، لذا كان من الطبيعي أن نرى ردود الفعل الذكورية من كتّاب اليوميات، الذين لم ترق لهم هذه المشاهد الجريئة. وبالطبع لا يمكن ربط تغييرات اجتماعية جوهرية كهذه بسياسات حاكم منفتح، كأسعد باشا العظم مثلاً، كما يُصورّها الأب بريك، ولو أن الانفتاح الاجتماعي والتعايش الديني يبدو أنهما وصلا إلى الذروة في وقته. ولكن حركة التغيير الاجتماعي هي أعمق دائماً، وذات مدى أطول، وأسباب أعقد، من السياسات المتأرجحة لتوجهات الأشخاص والحكام. ومن الطبيعي أن نرى في فترات التحولات تأرجحاً في سياسات الحكام، تعكس التجاذب والتصارع بين أقطاب المجتمع. ونرى مشاهد ومواقف مماثلة في مدينة القاهرة في نهايات القرن الثامن عشر، كما ورد في يوميات الجبرتي.[7] وكان المجتمع الدمشقي في

(6) انظر عبد الرحمن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1998)، 3: 132-33 / 3: 263.

(7) يصف الجبرتي في يومياته بامتعاض شديد بدايات تحرر المرأة في القاهرة وخروجها عن التقاليد والأعراف، ويعزو ذلك لمخالطتهم للفرنسيين ومحاكاتهم في لباسهم وعاداتهم الشاذة. فهو يلقي باللائمة على الفرنسيين في التغيير، ولكننا نرى مشاهد الانفتاح نفسها في دمشق وقبل الحملة الفرنسية بأكثر من نصف قرن، مما يبين بأن التغيير أصلاً كان نتاج حراك داخلي قبل التفاعل مع المؤثرات الخارجية. يقول لويس عوض محللاً لموقف الجبرتي: ''وقد كان الجبرتي، رغم تفتحه لبعض وجوه الحضارة الفرنسية، كالاهتمام بالعلوم والآداب، وكالتنظيم السياسي والاجتماعي والمدني، وكالتنظيم القضائي، وكالتقدم التكنولوجي، وكالاهتمام بالتعمير والعمران الخ... محافظاً أشد ماتكون المحافظة في كل مايتصل بتغيير أوضاع المرأة الشخصية والاجتماعية، رافضاً كل الرفض لما كان يراه حوله من مظاهر الخروج على التقاليد والأخلاق الجنسية المستقرة.'' **تاريخ الفكر المصري الحديث: من الحملة الفرنسية إلى عصر اسماعيل** (القاهرة: مطبعة مدبولي، 1987، ط 4)، 196-197.

تلك الحقبة تقليدياً قائماً على تراتبية اجتماعية، تعتمد على الفصل الطبقي والجنسي والديني في تنظيم العلاقات الاجتماعية. ويعرفنا ميخائيل الدمشقي في يومياته على الهيكلية الدينية القائمة في المجتمع الدمشقي والمتمثلة بلون ونوع اللباس وشكل القبعات:

> وكان في ذلك الزمان ترتيب قديم، لبس قواويق جوخ: الإسلام بشاش أبيض، والنصارى بشاش كحلي، واليهود بشاش أحمر، وكل معروف أمره ولا أحد يتعدى الرسوم. والذي كسمه شال لا يمكنه يلبس قاووق. فالآن بحضور العساكر صاروا يلتفتون للنصارى أرباب القواويق يظنونهم أغنياء فيبلصونهم ويهينونهم مع اليهود. فالتزموا الجهتين، أن يغيروا لبس القواويق، وتلبسوا شال سنجابي وكحلي، واليهود أبطلوا لبس الأحمر، وصاروا يلبسون حكم (مثل) النصارى، حتى ماعادوا ينعرفون إلا من لهم سالف شعر. وأما الإسلام فإنهم بقيو (بقوا) على كسمهم، على القاووق شال أبيض، والأشراف أخضر، إلى بعد مدة سنين، صدر أمر سلطاني بإبطال القاووق كلياً، وما عاد له وجود، ولا أحد يعرفه من المحدثين.[8]

عكست هذه التراتبية الاجتماعية هيكلية المجتمع الدمشقي التقليدية، ونظمت العلاقات الاجتماعية لزمن طويل. ولكن عندما واجهت هذه التراتبية تحديات الانفتاح الاجتماعي، وبدأت بالتلاشي التدريجي بفعل الأحوال والممارسات الاجتماعية الجديدة، كما رأينا في المشاهد السابقة وسنرى في مشاهد لاحقة، أصبح العبء على مركز السلطنة العثمانية في اتخاذ مواقف حاسمة للتعامل مع تلك الأحوال الجديدة. وصدور الأمر السلطاني بإبطال القاووق، أحد أهم معالم الفصل والتراتبية الدينية، هو دليل على اتساع رقعة التغيّرات وفعاليتها، وتالياً على قدرة الأحوال الاجتماعية الجديدة على صناعة القرار السياسي الذي يتوافق معها، لإضفاء

(8) بريك، **تاريخ الشام**، 23-24.

مشروعية مطلوبة على تلك الأحوال. ومن مظاهر تلاشي الحدود الدينية التي تفصل بين شرائح المجتمع الدمشقي في تلك الحقبة هو ازدياد مستوى التشابك الاجتماعي بين مختلف الطوائف الدينية، وتجلياته في أحداث الحياة اليومية. ويصور لنا الأب بريك في يومياته مشاهد تبين لنا مظاهر هذا التشابك الاجتماعي وتداعياتها على العلاقات بين المسلمين والمسيحيين في المجتمع، فكتب يقول:

> اعلم أني عزمت أن أعرفك بماذا حدث في هذه السنة الرهيبة، من الأمور المذهلة العجيبة، وهي سنة 1757 وهجرية سنة 1170. وهو أنه بلغني خبر صحيح، عن رجل مسلم سيد معروف، ورجل نصراني أيضا معروف، أحبوا إمرأة مسلمة شريفة، وانشهر خبرهم بعشقها. ففي أحد الأيام أتت إمرأة من قرابة تلك الإمرأة، ووبختها على فعلها، وكيف أنها من بيت أشراف مشهور تفعل مثل ذلك، وتعشق مسلمين ونصارى. فلما وبختها ذهبت إلى بيتها، وأما تلك الإمرأة الشريرة، فلما سمعت ذلك ما احتملت التوبيخ جهراً، وفي الحال جابت سماً وشربته، وهلكت لوقتها. فلما بلغ خبرها إلى الرجل الشريف محبّها، وكان في الحمام هو والنصراني محبها الثاني، ففي الحال أحضروا السم وشربوا جملة، قائلين: ''لانريد الحياة بعد معشوقتنا.'' وفي الحال مات الرجل المسلم، وأما النصراني فحملوه إلى بيته وداووه، وبعد تعب كلي طاب.[9]

من الواضح أن هدف الأب بريك من رصد هذا الحدث هو بيان المغزى الديني الرمزي الكامن في التضحية من أجل المحبوب. فعلّق على الحدث منبهاً القارئ بلهجة وعظية كنسية: ''تَفَكّر يا صاح في هذه الأمور، كيف أنه لأجل محبة شيطانية، ولأجل محبة معشوقتهما، اختاروا الموت والعار معهما. وكم بالحري يجب علينا نحن البشر، معشر المؤمنين، أن نختار الموت لأجل من خلصنا بموته من هوة الظلام، وعلانا ورفعنا على الأنام، وهو يسوع المخلص، وليس يريد منا أن نموت لأجله، بل يريد ان نميت أعضاء الخطية، ونحب بعضنا بعضاً محبة

(9) بريك، **تاريخ الشام**، 17.

صادقة خاليه من كل غش.''[10] ولكن للرواية دلالات أوسع فيما يخص المغزى الاجتماعي، وهو درجة التشابك الحياتي بين المسلمين والمسيحيين في المجتمع الدمشقي على مختلف المستويات، لدرجة الجهر بالعلاقات العاطفية بين المسلمين والمسيحيين من مختلف الطبقات الاجتماعية وضمن أجواء من التآخي، وماصاحبه من تلاشٍ تدرّجي للحدود الدينية والعقائدية، وتقليص دور الدين في تنظيم العلاقات بين الأفراد. وهذا هو أحد أهم مظاهر المجتمع الحديث.

إن مظاهر التشابك الحياتي والتسامح الديني بين الطوائف والمذاهب لم تكن سوى جانب واحد من جوانب المجتمع العثماني المتحول والمليء بالمتناقضات. فهناك مشاهد مقابلة تفصح عن الجانب المتشدد والمتعصب، حيث يروي ابن كنان فتنة شيخ الإسلام فيض الله في عام 1703،[11] الذي اتهم بالرفض، وبتخصيص أموالٍ للنصارى، وبتمكينهم من بناء قلعة في شمال استانبول،

التجارة مع أوروبا

«ومنذ حوالي سنة 1620، أدت الرحلات البحرية المتجهة إلى جزر الهند الشرقية إلى تخفيض أسعار بضائع الهند إلى حد كبير، وذلك بعد أن ضعفت التجارة بين الهند وتركيا عن طريق الخليج العربي والبحر الأحمر. وفي مقالة كتبت في العالم التالي لمصلحة شركة الهند الشرقية، سعى السيد مان (Mun) عن طريق المقارنة إلى إظهار أن البضائع المتجهة عن طريق رأس الرجاء الصالح ستكلف نصف الأسعار تقريباً التي تكلفها البضائع الصادرة من تركيا (أندرسون، المجلد 2، ص3).

كما يذكر مان أنه من بين جميع الأمم الأوروبية، دفعت إنكلترة أكثر التجارات ربحاً إلى تركيا، نتيجة الكميات الضخمة من القماش العريض والقصدير الخ، التي كانت تصدرها إلى هناك، والتي كانت تكفي لشراء جميع السلع التي كنا نريدها من تركيا، ولا سيما ثلاثمئة باله كبيرة من الحرير الخام الفارسي سنوياً. في حين كان هناك رصيد في الأموال التي تدفعها الأمم الأخرى التي تتعامل تجارياً هناك. فقد كانت مرسيليا ترسل سنوياً سلعاً إلى حلب والإسكندرية بقيمة لا تقل عن 500000 جنيه (لم يكن لفرنسا آنئذ تجارة بالأصواف)، والبندقية بحوالي 400000 جنيه، بالإضافة إلى قيمة كبير من السلع الأخرى، وهولندا بحوالي 50000 جنيه وسلعاً قليلة، و 25000 لـ Messina.

وفي عام 1675، أبرمت اتفاقية تجارية مع أدرنه بين الملك تشالز الثاني (عن طريق سفيره السير جون فينتش) والسلطان محمد الرابع، تم بموجبها تثبيت جميع المعاهدات السابقة منذ عهد الملكة إليزابيث وحتى الآن. وأضيفت مواد جديدة على الامتيازات. ومن بين الأمور الأخرى، أصبح التجار الهولنديون (من هولندا وزيلاند الخ) الذين يعقدون صفقات تجارية مع تركيا، ينضوون تحت علم إنكلتره، ويدفعون الرسوم المستحقة إلى السفير والقناصل الإنكليز، كما في حال التجار الإنكليز.»

■ اكسندر وباثريك راسل، **تاريخ حلب الطبيعي**، ترجمة خالد الجبيلي (1997)، 207.

(10) بريك، **تاريخ الشام**، 17-18.

(11) كانت هناك مراسلات بين شيخ الإسلام فيض الله في استانبول والشيخ عبد الغني النابلسي في دمشق، انظر:

Samer Akkach, *Letters of a Sufi Scholar: The Correspondence of ʻAbd al-Ghanî al-Nâbulusî (1641-1631)* (Leiden: Brill, 2010), letters 56, 66, and 68.

في حين قطع التمويل عن بعض فئات العساكر المسلمة. واتهم أيضاً بالفساد والاستيلاء على مناصب المملكة، "فقامت عليه الرعية والدولة، وهم ثمانون ألفاً ومعهم جميع أهل اسلامبول." فهرب إلى أدرنه، وحماه السلطان مصطفى إلى أن عُزل. عندها تم القبض عليه، "وبدعوا فيه كثيراً، وعذّبوه بأنواع العذاب ماينبغي أن يحكى،" على حد وصف ابن كنان، "حتى قيل، والعهدة على الناقل، خلعوا أصابعه واحدة بعد واحدة، ووضعوا له الفلقة، وربطو كفيه بإحدى أُنْثَيَيْه. والحاصل برحوا فيه التباريح، ثم قطعوا رأسه وأعطوه اليهود والنصارى يجرجروه في الأزقة." [12] أما السبب وراء التشنيع به وقتله، فقد قيل أنه "أرسل للشريف سعد يوصيه بتقديم الترضي على علي رضي الله عنه قبل أبي بكر رضي الله عنه،" بحسب رواية ابن كنان الذي يشكك فيها بقوله، "ولعل ذلك من الفتنة عليه، أو بعض الأعداء." [13]

الدين ومنظومة العلم والجهل

إن من أهم إنجازات الفكر التنويري الأوروبي في القرن الثامن عشر هو تغيير المنظومة التقليدية الوسيطية للعلاقة بين الأديان، والقائمة على ثنائية الإيمان والكفر. فبفعل تأثير عقلانية العلوم الحديثة وتطور العلوم الإنسانية، وخاصة الأنثروبولوجيا، التي بدأت تعنى بحضارات وثقافات الشعوب الأخرى، حصل تحول جذري في رؤية وتقييم الآخر، غير المسيحي. فمنهجية العلوم الانثروبولوجية فرضت معايير نظرية جديدة، بدت الاعتقادات الدينية من خلالها أنها جزء من المنظومة الثقافية لمجتمع ما، ولا أفضلية لثقافة على أخرى بحسب الدين، وإنما بحسب درجة المعرفة والتقدم العلمي الذي وصلت إليه الشعوب. [14] ولما رأى الأوروبيون مقدار

---

(12) ابن كنان، **الحوادث اليومية من تاريخ أحد عشر وألف ومية**، تحقيق أكرم العلبي (دمشق: دار الطباع، 1994)، 74.

(13) ابن كنان، **الحوادث اليومية**، 74.

(14) انظر:

Bernard McGrane, *Beyond Anthropology: Society and the Other* (New Yourk: Columbia University Press, 1989); Samer Akkach, *'Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment* (Oxford: Oneworld, 2007), "Religion and Otherness," 104-105.

إنجازاتهم العلمية ومدى تقدمهم المعرفي على كل حضارات العالم، وما منحهم ذلك من قوة عسكرية وسيطرة سياسية واقتصادية، تحول تقييمهم للآخر من إطار الدين إلى إطار العلم. ومن ثَمّ فقد تم تبديل ثنائية الإيمان والكفر بثنائية العلم والجهل. وعلى سلّم العلم والجهل رُتبت الحضارات بحسب قربها وبعدها من قمة الهرم المعرفي الذي تربعت عليه أوروبا. وتقسيم العالم اليوم إلى أول وثانٍ وثالث، ما زال يحمل بصمات ذلك التغيير الجذري الذي حصل في تلك الفترة الهامة من تاريخ العالم.

ساهم هذا التغيير الجوهري في تقييم الإنسان والإنسانية، إلى تهميش دور الدين وقيمه في تنظيم العلاقات الاجتماعية، وإلى ظهور المجتمع الحديث القائم على حرية الاعتقاد، والمساواة بين الأديان، والانتماء القومي. وصحيح أن صدى هذه التوجهات الإنسانية في العالم العربي بشكل عام، وفي سوريا بشكل خاص، لا نراها بوضوح إلا في القرن التاسع عشر، مع ظهور حركة اليقظة العربية، ونمو الفكر العربي الحر (الليبرالي)، الذي استلهم أفكار التنوير الأوروبي، وتبنى بعض مبادئه وقيمه، فإن هناك مظاهر مهمة للتفاعل الديني، والتواصل العقائدي بين المسلمين وغير المسلمين في القرن الثامن عشر. وربما كانت تلك المظاهر على محدوديتها أهم من تلك التي تبناها ونادى بها المثقفون في القرن التاسع عشر. ويكمن السبب الرئيسي لأهميتها في أن الحوار الديني في القرن الثامن عشر، الذي صاحب ظهور الحريات الدينية والاجتماعية بسبب ديناميكية الحراك الداخلي للمجتمع، كان على المستوى العقائدي وبين أقطاب من علماء الدين الذين كانت لديهم الرغبة الجدية في خلق تقاطعات عقائدية جوهرية، وفهم مشترك لمفاصل الاختلاف، أي خلق أجواء إيمانية قادرة على إرساء قواعد صلبة لتقبل الآخر عقائدياً، وللتعايش المشترك ضمن حدود معرفية دينية جديدة. أما عندما تسلّم "المثقفون" زمام المبادرة الفكرية في القرن التاسع عشر، ونادوا بقيم "التسامح الديني" وحرية الاعتقاد، نَحَتْ هذه الحركة منحىً جديداً، ضمن إطار منهجية الإصلاح التنويري التي شغلت المثقفين، تلك المنهجية التي قامت على القطيعة مع

النتاج الفكري والثقافي للقرن الثامن عشر، باعتباره فترة تخلف وانحطاط. وتمثلت إشكاليات المنهج الإصلاحي في نقطتين: أولاً، في أنه لم يؤسس لاستبدال ثنائية الإيمان والكفر بثنائية العلم والجهل كقاعدة جديدة للتعامل مع الآخر، على غرار الفكر التنويري الأوروبي، مصدر أفكاره. وثانياً، في أنه لم ينخرط بالمقابل في تحفيز ورعاية حوار عقائدي حقيقي على مستوى علماء الدين، بهدف خلق أفق عقائدي جديد قادر على استيعاب أفكار الإصلاح وتطلعاته، ومن أجل متابعة مابدأه أعلام الحقبة السابقة، من أمثال عبد الغني النابلسي ودوائره الواسعة.

من الأمثلة المهمة على الحوار الديني، الذي صاحب حركة الانفتاح الاجتماعي والحرية الدينية في القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، رسالتان حول المبادئ العقائدية في الدينين الإسلامي والمسيحي. الأولى كتبها الشيخ عبد الغني النابلسي كرد على طلب أحد علماء الدين النصارى، يعتقد أنه بطريرك الروم الأرثوذكس، والثانية كتبها بطريرك الروم الكاثوليك مكسيموس مظلوم (1779–1855) كرد على طلب من أحد علماء المسلمين. تتمحور الرسالتان حول مفاصل الاختلاف الرئيسية في الدينين الإسلامي والمسيحي، فيما يخص طبيعة الخالق ومبدأ الثليث. واللافت في الحوار هو الدرجة العالية من الاحترام المتبادل، والرغبة الصادقة في الوصول لأفق فكري إيماني مشترك، يحفظ لكل دين خصوصياته، ويؤسس لتفاعل فكري واجتماعي خلّاق. ويصف النابلسي في مطلع رسالته علماء النصارى بأنهم "إخوان التجريد، الذين أصبحت نفوسهم الشريفة وذواتهم اللطيفة أقماراً بسماء التوحيد." [15] ويدل هذا على مدى الاحترام والتقارب الفكري والروحي بين علماء الدينين. وليس هذا غريباً على النابلسي،

(15) عبد الغني النابلسي، "جواب سؤال ورد من طرف النصارى" (دمشق، المكتبة الوطنية: أحمدية، مخطوط 14123 ت2). عن التسامح الديني والعروبة في المجتمع الدمشقي ودور النابلسي فيهما، انظر:

Abdul-krim Rafeq, "Abd al-Ghani al-Nabulusi: Religious Tolerence and 'Arabness' in Ottoman Damascus," in Camille Mansour and Leila Fawaz (eds.), *Transformed landscapes: Essay on Palestine and the Middle East in Honour of Walid Khalidi* (Cairo, New Yourk: The American University in Cairo Press, 2009), 1-17.

الذي دعا دائماً إلى المحبة والتآخي كأساس للتعامل الإنساني بين أبناء الدين الواحد وأبناء الأديان المختلفة. فقد جاء في إحدى رسائله إلى الشيخ أحمد النابلسي في نابلس: ’’فإن المحبة مناهل، ولا يشتملها بأعذبها إلا العالم، لا الجاهل... ومن سلك سبيل المحبة، وصل به إلى مقام القربة... وسبيل المحبة بين الإخوان، يوجب سلوكه زوال العداوة والهجران... فاحتفظوا عباد الله على المحبة القلبية فيما بينكم، وأشفقوا على الصغير، وعظموا الكبير، وأعينو المساوئ، وانزعوا بعدكم وبينكم، فإنكم عباد رب واحد، وأمة نبي واحد، وأولاد أب واحد، وأم واحدة. وكلكم في صورة واحدة آدمية، فتأملوا هذه القضية.‘‘[16] ويبدو الاحترام المتبادل بطريقة طرح الأسئلة كما قدمها النابلسي في رسالته، والتقدير الكبير الذي يكنّه السائل لمكانة النابلسي العلمية:

> قد ورد علينا سؤال من بعض النصارى، في أوائل ذي القعدة الحرام، سنة أربع وعشرين وماية وألف، صورته، مما وقف عليه العبد الحقير، من كلام إخوان التجريد، الذين أصبحت نفوسهم الشريفة وذواتهم اللطيفة أقماراً بسماء التوحيد، سؤال: هل عينه تعالى زايدة على ذاته، أم ذاته زايدة على عينه؟ فإن كان ذاته زايدة على عينه، احتاج إلى مكان، والمتمكن يحتاج إلى ممكن، ويتسلسل الأمر، وإن كان عينه زايدة على ذاته، كانت ذاته مفتقرة إلى كمال الوجود. وهل الأثر، النور الناطق الظاهر بالناسوت، هو أثر من المؤثر القديم، أم من غيره؟ فإن كان منه وقع التجزيء والتقسيم، وإن كان من غيره كان محدثاً، والمحدث لا يبقى مع القديم، فإن بقى شارك القديم، وكل شئ هالك إلا وجهه، وإن فنى بفناء ناسوته، بطل الثواب والعقاب، وانحلت القواعد، أعوذ بالله أنا بالله عايذ. وهل صورة المعلومات كانت موجودة في ذاته قبل أن لم تكن؟ فهي قديمة ولم تزل، وقد وقع الاشتراك،

(16) عبد الغني النابلسي، **وسائل التحقيق ورسائل التوفيق**، تحقيق سامر عكاش (ليدن: بريل، 2010)، 266.

وإن كانت لم تكن، وهي غائبة من علمه، فقد وقع العجز. أفتونا مأجورين أنالكم الله بحبه، مما يزيل الحيرة، وينور السريرة، والله الموفق.[17]

ونلمس الاحترام المتبادل نفسه، والرغبة الحقيقية لتفهم الآخر، برسالة البطريرك مظلوم، حيث كتب يقول:

أما بعد فأقول: أنه إذ قد سألني أحد علماء الإسلام الكرام، الجليل القدر والمقام، ثمانية عشر سؤالاً، وهي المسطورة آنفاً، معترضاً بها عقايدنا النصرانية، نظراً إلى الأقانيم الثلاثة الإلهية، ونظراً إلى تأنس الأقنوم الثاني منهم، طالباً مني حلها، ولكن لا بشهادة كتاب الله وأقوال مفسريه، بل ببراهين فلسفية عقلية. وهذا الأمر، وإن كان عسراً جداً على الضعف البشري، وقصر الروية الإنسانية، توضيحه، فضلاً عن إدراكه كنهاً، ومع ذلك إن العقايد النصرانية لا تهرب من الفحص، لأنها نزيهة عن الكتمان والاختفاء، اللذين هما من صفات المعتقدات الغريبة عن الحق، فقد تَوَجّب عليّ إتمام مرغوب الرجل العلامة المشار إليه، فأجبته بهذه الرسالة الوجيزة البرهانية ودعوتها: "تبرير الديانة النصرانية."[18]

اللافت في حوار البطريرك مظلوم، ليس فقط ما ذكرناه من الاحترام والتقدير المتبادل، ولكن أيضاً طلب العلامة المسلم صراحة أن لا يستند البطريرك في أجوبته إلى الخطاب الديني، من نص مقدس وتفاسير، وإنما على البراهين الفلسفية والعقلية. وهذا تحول مهم جداً في إحداثيات الحوار، وذلك لأن الاعتماد على الخصوصية الدينية في تفسير مبادئ الدين يقلص من إمكانية التقاطع على أرضية مشتركة. لأن لكل خطاب ديني مفردات عقائدية وبديهيات إيمانية خاصة به، يرتكز

(17) النابلسي، "جواب سؤال ورد من طرف النصارى."

(18) كيروكير مكسيموس مظلوم، "سؤالات من عالم مسلم إلى أحد البطاركة وأجوبتها" (دمشق، المكتبة الظاهرية، مخطوط 7402).

عليها، ومسلّم بها من أصحاب ذلك الدين بحكم انتمائهم له وإيمانهم به. والجدل في تلك المسلمات الإيمانية لا طائل منه، ولا يؤدي إلى نتيجة، لأنها قائمة على الفصل والتميّز، وليس على الوصل والتقاطع. لذا فإن طلب الاستناد إلى العقل والبراهين الفلسفية هو محاولة جادة لإيجاد أرضية مشتركة حقيقية للحوار، أرضية قادرة على التقريب والتواصل بين الأديان، وليس على الخصوصية والفصل. وواضح أن البطريرك أدرك صعوبة التجرد من السلاح الديني، والاعتماد على البرهان الفلسفي والعقلي، ولكنه تقبل التحدي برحابة صدر، لتلبية نداء التقارب والتفاهم. ونرى هذا واضحاً أيضاً في رسالة النابلسي، حيث نرى التفسير العقلي والبرهان الفلسفي كقاعدة استند إليها النابلسي في رده على رسالة البطريرك. أما الأسئلة التي أرسلها العلامة المسلم للبطريرك مظلوم فهي التالية:

> أروم أن تفيدوني عن السؤالات الآتي إيرادها، جواباً واضحاً مبرهناً من العقل النطقي، وهي:
>
> أولاً: أين هو الله، وما هي صفاته المتصف بها، وتعليل ذاته العلية؟
>
> ثانياً: كيف يوجد فيه ثلاثة أقانيم، أب وابن وروح قدس، وكيف هذه الثلاثة أقانيم حاصلة على المساواة بالجوهر والذات كواحد لا ثلاثة؟
>
> ثالثاً: هل الأقنوم الأول بواسطة كونه أباً لا يكون علة لوجود الأقنومين الآخرين، أو أقله يكون أزلياً عنهما؟
>
> رابعاً: هل نظراً إلى وجود الثلاثة أقانيم بواحد لا يتجزئ الجوهر ولو بمساواة معادلة على حد سوى؟
>
> خامساً: هل أن الأقنوم الثاني بواسطة كونه مولوداً من الأب، فالولادة لا توجب البداية له، أم كيف الحال؟
>
> سادساً: إذا كان مساوياً في الأزلية فكيف يكون ابناً، والروح القدس بسبب أنه منبثق منهما، فكيف الانبثاق لا يوجب عليه الحداثة عنهما وعدم الأزلية؟
>
> سابعاً: ما المقتضي لهذا التعليل ووجود الأقانيم في الله؟

ثامناً: هل وجود الأقانيم الثلاثة، نظراً إلى المساواة بالأزلية، لا يضر إذا قلنا عن الابن أنه الأقنوم الأول، وعن الآب أنه الأقنوم الثاني؟

تاسعاً: ماهي الغاية لنزول الابن إلى الأرض؟

عاشراً: وحيث وجود الوحدة في الله، فكيف نزل وما حصل تجزيء؟

حادي عشر: حيث أن الله تعالى هو على ما هو عليه منذ الأزل، والسماء والأرض ماليئهما، وهما مليئان منه، وذلك زيادة عن أن نقول موجود في كل مكان، فإذا قلنا نزل نوجب عليه الانحصار قبلاً فوق، فهذا غير مُدرك حيث يضاد الوجود العمومي السابق ذكره وينافي وجوده في الأرض قبل النزول؟

ثاني عشر: ثم من حيث أنه حلّ في بطن مريم البكر وتجسد من الروح القدس، فكيف من الروح القدس (لا كيف نظراً إلى ولادته من دون زرع) بل ما هو مدخل الروح القدس حيث هو نزل، ليت شعري أما هو كافٍ لتمام المرغوب، أو كيف الحال؟

ثالث عشر: ثم أن النفس الناطقة التي أخذها هل هي مخلوقة، وكيف وجدت؟

رابع عشر: كيف انحصر مدة الحبل ماكثاً في بطن مريم البتول مع أنه عديم الانحصار، ولا يسعه الفضا؟

خامس عشر: هل على الابن فقط صار الانحصار، وإن قلت ما انحصر حتى ولا الابن، فيقتضي البرهان المقنع للعقل النطقي؟

سادس عشر: كيف الحكم على العزّة الإلهية في احتمال الذلّ والهوان مع أن الله نظراً إلى جوهره وقوته الموجودة فيه أزلياً، هو عاجز أن يفعل ما يوجب إهانته، لأن الشيء المستحيل والغير ممكن لا يمكن أن يقبله العقل، ولا يمكننا أن نقول أن النار تطفئ الماء بل بعكسه، وإن قلت أنه حصل الهوان على الجسم الإنساني المأخوذ من مريم البتول، أجبتك بأنه حيث وجود جوهر الكلمة مع الجسد طبعاً فلا يقبل الهوان كما تقدم؟

سابع عشر: ثم كيف مكث في القبر ثلاثة أيام، وهل بهذه المدة خلا الجوهر عن الجبلة، أو دفن معها؟

ثامن عشر: بعد صعوده بالجسد إلى السماء، أترى هل بقي الجوهر متحداً مع الجسد اتحاداً كاملاً، أو متحداً مع الآب والروح القدس اتحاداً كما كان قبلاً من دون نقصان، نظراً لحدوث اتحاد مع الجسد الذي لم يكن قبل التجسد؟[19]

آثرنا إيراد الأسئلة على طولها لبيان أهمية الحوار وإحداثياته العقائدية، التي أُخرجت من الإطار الإيماني إلى الإطار العقلاني، وليس هدفنا هنا تحويل تركيزنا من تقصي وتحليل الأحوال الاجتماعية إلى الحوار الديني، ولكن من الضروري التعرف على عمق التبادل المعرفي بين المسلمين والمسيحيين في تلك الفترة. وبيان أن الانفتاح الاجتماعي، وازدياد الحريات الفردية والدينية، رافقه حوار ديني وعقائدي عقلاني رفيع المستوى، كان جديراً بالاستمرار والتطور. ويبرز من خلال هذا الحوار تميّز الجو الفكري التنويري العربي عن نظيره الأوروبي. ففي حين سعى المجتمع الأوروبي المسيحي إلى الفصل بين العقل والإيمان، وبين العلم والدين، وإلى إعلاء العقل والعلم على الإيمان والدين، حافظ المجتمع الإسلامي، ومن ضمنه المجتمع المسيحي الشرقي، على ارتباطه بالقيم الإيمانية والدينية، ولكن ضمن إطار عقلاني جديد، وفّر مجالاً واسعاً للتعايش المشترك وللحرية الدينية. ونجد في كتابات الشيخ عبد الغني النابلسي، ذي الحضور والتأثير الواسع في المجتمع الدمشقي، أمثلة كثيرة لأفق فكري وديني عريض، يقوم على احترام الأديان، ويدعو لفهم الآخر، وتقبله، والتعايش والتواصل معه. وغالباً ما لجأ الدمشقيون إليه لتوضيح ما أشكل عليهم في هذا الخصوص. وقد طُلب منه مرة شرح لقصيدة إشكالية للشيخ أبو الحسن الشُشتري (1212–1269) الأندلسي، يقول في مطلعها:

تَأدبْ بِبَاب الدَّيْر واخْلَعْ بِهِ النَّعْلا
وَسَلّمْ عَلَى الرُّهبَانِ واحْطُطْ بِهِمَ رَحْلا

(19) مظلوم، ''سؤالات من عالم مسلم.''

وعَظِّمْ بِهِ القسيسَ إنْ شئتَ حظوةً
وكَبِّر بِهِ الشَّمَاسَ إنْ شِئتَ أَنْ تَعْلا

ويمثل السياق الأندلسي الذي عاش فيه الششتري نمطاً سابقاً لواقع التعايش الديني والتبادل المعرفي، نجد صداه في المجتمع الدمشقي في فترة بحثنا. حيث ردّ النابلسي في رسالة مطولة سماها "رد المفتري عن الطعن بالششتري،" شرح فيها أفق التقارب بين الدينين الإسلامي والمسيحي:

قال الله تعالى: "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء." [إبراهيم، 4] فلما نُقل الإنجيل إلى اللغة العربية، عرّبوا أسماء تلك المقامات السريانية الإنجيلية، فسموها بالدير والراهب والبطريق والشماس والقسيس والخمر والكأس والكنيسة، ولم يكن هذا اللفظ في الإنجيل، ولكنه هناك بألفاظ غير هذه الألفاظ. وهي أسماء أسرار إلهية، وأحوال ربانية عرفانية، إذ كان فيها العبد يسمى بتلك الأسماء، كما في شريعتنا يسمى العبد مؤمناً، ويسمى مسلماً، ويسمى عارفاً، ويسمى سالكاً ومريداً، لقيامته بأحوال باطنية إلاهية، ويسمى مطيعاً، ويسمى عابداً، ويسمى راكعاً وساجداً، إذا أتى بأعمال مخصوصة وبأفعال معروفة، وإذا ترك الأكل والشرب والجماع من طلوع الفجر الثاني إلى الليل ناوياً العبادة، يسمى صائماً، وإذا قصد مكة محرماً، يسمى حاجاً ومعمراً. وهكذا في أمثال ذلك، فيسمى شماساً، لشهوده شمس الأزل، ويسمى بطريقاً، لخدمته كبراء ملته، ويسمى راهباً، لخوفه حقيقة القيّوم عليه، ويسمى قسيساً، لتحققه بمعرفة الروح الأعظم. ويطلق الخمر على معاني التجليات الإلهية، إذا تحقق بها العبد، ويطلق الكأس على الصورة النفسانية إذا تحققت بالمتجلي الحق لها فيها، وتسمى الكنيسة، إذا كنستها السالكون عن نجاسات الأغيار، وطهرتها عن التصرف والاختيار، بالقوة والاقتدار. وهكذا الأمر في هذه الاصطلاحات

الإنجيلية، والمقامات الإلهية، والعبارات السريانية.[20]

الجاليات الأوروبية والتأثير الغربي

عند الحديث عن التفاعل والتعايش الديني في المدن العثمانية في بلاد الشام، لا بد من الإشارة إلى وجود الجاليات الأوروبية في المدن العربية والتفاعل الثقافي معهم. وقد قدمت ليلى صباغ دراسة مطولة ومفصلة عن الجاليات الأوروبية في بلاد الشام في العهد العثماني، وتاريخ وجودها، تشير فيها إلى ازدياد عدد الجاليات وحجم الوجود الأوروبي في المدن العثمانية بسبب ازدياد نشاط التبادل التجاري بين العثمانيين والأوروبيين.[21] وقد شجعت الدولة العثمانية الأوروبيين للسفر والإقامة في أراضيها من خلال امتيازات خاصة منحتهم إياها، عرفت في الأدبيات الأوروبية بمصطلح capitulations، وهي جملة من الإجراءات القانونية تحدد بموجبها وضع الجاليات الأجنبية في البلاد والمدن

التجارة والجاليات الأوروبية

«بلغ عدد البيوت التجارية الفرنسية في حلب تسعة في عام 1753؛ وفي 1772 انخفض إلى ستة أو سبعة. ويقول تيكسيرا (Teixeira) إنه كانت توجد خمس عائلات فرنسية تقيم في حلب في عام 1705، إلا أن عدد الذين كانوا يفدون ويذهبون كان أكبر بكثير من عدد البنادقة. وكانت تستخدم حوالي عشرين سفينة في التجارة. ووصل حجم التجارة السنوي إلى 800000 دوكة. وكان القنصل الفرنسي في ذلك الوقت قد عين مدى الحياة، إلا أنه كان ينوب عنه وكيل كان يدفع له حوالي 3000 دوكة سنوياً. وكان قد منحه الأتراك امتيازاً خاصاً لحماية جميع المسيحيين الأجانب ممن ليسوا من رعايا الدول المسموح لها بمزاولة التجارة هناك، ويعمل عدد من التجار الفلنكيين والـ Lucquese في ظل تلك الحماية..

بالإضافة إلى التجار يوجد عدد من الرعايا الفرنسيين من مرتبة أدنى ممن يتوجهون إلى الشرق. ونتيجة زواجهم من المسيحيات المحليات، ينجبون عرقاً أو نسلاً فرنسياً خليطاً يسمى «Mezza Razza» وقد أسفر ذلك عن حدوث مشاكل عديدة، نتيجة لاضطرار القنصل توفير الحماية لأشخاص كانوا يدخلون غالباً في أعمال ونزاعات مع الأتراك، مما أدى إلى صدور مرسوم ملكي من عدة سنوات، استدعى بموجبه جميع الرعايا المتزوجين من معظم رعايا جلالته من الفرنسيين من الشرق. وخوّل القناصل سلطة إعادة الرعايا الذين قد يتزوجون مستقبلاً دون الحصول على إذن خاص من السفير في الباب العالي، إلى فرنسا على الفور مهما كانت مرتبهم.»

■ اكسندر وباتريك راسل، **تاريخ حلب الطبيعي**، ترجمة خالد الجبيلي (1997)، 222-223.

(20) عبد الغني النابلسي، ''رد المفتري عن الطعن بالششتري'' (دمشق، المكتبة الظاهرية، مخطوط 4008 ت14).

(21) انظر، ليلى الصباغ، **الجاليات الأوروبية في بلاد الشام في العهد العثماني في القرنين السادس والسابع عشر (العاشر والحادي عشر الهجريين)** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989، 2ج).

العثمانية، وتوضح التسهيلات الممنوحة لتجارتهم، ودور المشرفين عليها من قناصل وسفراء وتجار وغيرهم، والإعفاءات الضريبية المترتبة عليها. وسببت هذه التسهيلات والضمانات المقدمة للأجانب توافداً ملحوظاً من الغرب إلى المراكز التجارية العثمانية، كالموانئ والمدن الرئيسية في بلاد الشام، مثل دمشق وحلب.[22] وقد حظيت حلب بأكبر اهتمام بين مدن سوريا، بسبب قربها من العاصمة استنابول، وتمركزها على عقدة تجارية مهمة بين الشرق والغرب. وكانت أهم الجاليات الأوروبية الموجودة في بلاد الشام الإيطالية والفرنسية والإنكليزية. وكانت التجارة مع البندقية أو فينيسيا (Venice) نشطة مع المدن الشامية، كما كان للبنادقة حضور بارز في بلاد الشام.[23] وقد ذكر الأخوان راسل في **تاريخ حلب الطبيعي** أن البنادقة كانوا من أول الشعوب الأوروبية التي أقامت في حلب، وأنه في عام 1605 كان يقطن في حلب "مالا يقل عن 14 عائلة من البندقية بالإضافة إلى عائلة القنصل. وكانوا يستخدمون خمس أو ست سفن سنوياً. وكان حجم تجارتهم يتراوح بين مليون ومليون ونصف من الذهب."[24]

وصحيح أن حلب كانت الأنشط تجارياً والأكثر حضوراً للجاليات الأوروبية، ولكن التفاعل بين المسلمين والأجانب ظلّ محدوداً، ربما بسبب الجو الديني المحافظ في مدينة حلب. ويشير إلى ذلك الأخوان راسل: "لا توجد للأوروبيين علاقات اجتماعية مع المسلمين، وإن وجدت فهي ضعيفة. ونادراً ما يلتقون بهم إلا في الأعمال التجارية التي تتم عادة بواسطة ترجمان، رغم أنه قد يحدث وأن يفهم الإفرنجي اللغة."[25] ولم تكن الاوضاع كذلك في بقية المدن، لأن الاختلاط الكبير وارتفاع معدلات الزواج من العرب والأتراك أصبح مشكلة تستدعي الحل. ويذكر الأخوان راسل أن عدداً من الرعايا الفرنسيين أتوا إلى حلب وتزوجوا من فتيات

(22) انظر الصباغ، **الجاليات الأوروبية**، 1: 134-232.
(23) انظر الصباغ، **الجاليات الأوروبية**، إسكالات الشام، 1: 233-342.
(24) راسل، **تاريخ حلب الطبيعي**، 224.
(25) راسل، **تاريخ حلب الطبيعي**، 225.

مسيحيات هناك ونجم عن الزواج جيل نصفه فرنسي ونصفه عربي.[26] وقد ازداد الاختلاط والتزاوج لدرجة دفعت بالصدر الأعظم قره مصطفى إلى إصدار قانون في عام 1677 يقضي بتجنيس الرعايا الأوروبيين الذين يتزوجون من رعايا السلطان، وهذا يعني أنهم سيعاملون كالأتراك، ويحرمون من فوائد امتيازاتهم.[27] وبناء على ذلك أصدرت شركة الشرق (Levant) التجارية الإنكليزية أوامر مشددة ضد هذا النوع من الزيجات، "ودعي أفراد الجاليات لكي يقسموا يميناً أمام قناصلهم بأنهم لن يتزوجوا من أية امرأة من رعايا الأتراك. وأمر السفراء بمنع مثل هذه الزيجات، وطرد من يتحدى، وزاد الطين بلة عندما فكر الأتراك في فرض ضريبة الجزية على الفرنجة الذين تزاوجوا في حلب وعلى أولادهم."[28] وذلك لأنهم لدى تجنيسهم يصبحون في مصاف أهل الذمة من رعايا السلطان. ولا ندري ما إذا كان لهذا الاختلاط علاقة بظهور اعتقادات وممارسات جديدة تجمع بين الدينين الإسلامي والمسيحي، فقد نقل كامل البالي الحلبي، الشهير بالغزي، في تاريخه **نهر الذهب في تاريخ حلب** عن الرحالة الفرنسي دارفيو، ملاحظات عن تلك الاعتقادات والممارسات:

> يوجد في زماننا طائفة من الأرمن يسكنون عينتاب، يقال لهم كيز وكيز أي نصف ونصف، سموا بذلك لأن ديانتهم مركبة من الإسلامية والمسيحية، فهم يقرؤون القرآن العظيم ويعلّمونه أولادهم، ويعلقونه عليهم كالتمائم، ويدخلون المساجد ويصلون فيها مع الجماعة، ويفعلون غير ذلك من الأمور التي تدل على إسلاميتهم. كما أنهم يُعمدون أولادهم، ويحترمون الصليب، ويحتفلون بالمواسم المسيحية، ويعترفون عن جرائمهم، ويفعلون غير ذلك من الأمور التي تدل على نصرانيتهم.[29]

(26) انظر الصباغ، **الجاليات الأوروبية**، 2: 672.

(27) انظر الصباغ، **الجاليات الأوروبية**، 2: 673.

(28) انظر الصباغ، **الجاليات الأوروبية**، 2: 673.

(29) كامل البالي الحلبي، **نهر الذهب في تاريخ حلب**، تحقيق شوقي شعث ومحمود فاخوري (حلب: دار القلم العربي، 1999، 2ط، 3ج)، 1: 177.

ولا ندري ما إذا كانت هذه ديانة بحد ذاتها تجمع بين الديانتين أم أنها ثقافة وممارسة تجمع بين الدينين بسبب الاختلاط الكبير بين المسلمين والمسيحيين في تلك المنطقة. ودارفيو الذي زار مدن بلاد الشام وكتب عنها، كتب عن وجود جالية كبيرة من النصارى في دمشق، غالبيتها من الروم الأرثوذوكس، بالإضافة إلى جاليات صغيرة من الموارنة وبعض النصارى الإفرنج. وذكر دارفيو بعدم السماح لوجود هيئات المبشرين الفرنسيسكان من فلسطين أو اليسوعيين أو الكبوشيين، وأن للمسيحين في بيوتهم الخاصة أماكن للعبادة.[30] ولكن أهم ملاحظة ذكرها دارفيو، فيما يخص موضوعنا هنا، هي اختلاف الدمشقيين عن غيرهم، وأجواء الحرية التي تميزت بها دمشق عن غيرها من المدن، واعتزاز الدمشقيين بحريتهم، والمحافظة عليها:

> يغلب على أهل دمشق بياض البشرة وجمال الطلعة مع ملاحة في التكوين، ويتمتعون بصفاء الذهن، كما يتصفون بالرقة والظرافة والدهاء، وتجدهم يتصرفون بتهذيب مع من يحسن معاملتهم. إنك تجد مظهراً معيناً من العظمة إلى جانب الحرية في هذه المدينة مما لا يشاهد عادة في المدن الأخرى، وكذلك فإن الناس هنا أكثر غنى وأقل تعرضاً لتشديد الباشوات، سيان من أي قوم أو على أي دين كانوا. يحب سكان دمشق أن يظهروا بلباس لائق وأن يعيشوا برفاهية وأن يقتنوا الأثاث الفاخر وهم يحبون حريتهم. إنهم رعايا السلطان، وليسوا بعبيد لأحد، ويعرفون تماماً كيف يعبرون للولاة عن ذلك عندما يبادر هؤلاء إلى استخدام بعض القسوة.[31]

لم تكن مظاهر الانفتاح الاجتماعي والتقارب الديني بين الإسلام والمسيحين الصفة الطاغية لتلك الحقبة، وإنما ملامح جديدة بدأت بالظهور ضمن موجة من التغيرات

---

(30) انظر كارين صادر، **دمشق في نصوص الرحالة الفرنسيين بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 210)، 114-115.

(31) صادر، **دمشق في نصوص الرحالة الفرنسيين**، 114.

الاجتماعية التي عمّت الحواضر العثمانية الرئيسية. ويوميات ميخائيل الدمشقي مليئة بالحوادث التي تشير إلى مظاهر التشدد الديني والتمييز الاجتماعي بين المسلمين والمسيحين في نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع.[32] ولكن أغلب تلك الاجراءات والقرارات الصادرة عن بعض الباشاوات والحكام والمشايخ كانت عن نزعات فردية وتوجهات ارتجالية مغايرة للتوجه العام، والكثير منها لم يُعمل بها، كما يشير الدمشقي. ويشير الدمشقي أيضاً إلى الكرب الشديد الذي أصاب ''الإسلام والنصارى'' من جراء تلك القرارات التعسفية والإجراءات التشديدية التي قام بها يوسف باشا وشيخه الكردي، مثلاً، حيث كل يوم كان يجدّ شيء جديد ''ويصدر أوامر مكربة.'' وأخيراً طفح الكيل وقرر العلماء مواجهة الباشا، لبيان أن هذه التصرف ''ينافي مذهب الإسلام،'' وأنه أحداً من الوزراء لم يسبقه إليه، ''وأن هذا له غوائل وأضرار ردية.'' وبالفعل تجاوب الباشا مع العلماء واقتنع منهم، وطرد الشيخ المسؤول عن تلك الفتاوى الظالمة، نزولاً عند رغبتهم، ''وأظهر لطف وعدل، وغيّر كل ما كان معتمد عليه، واطمأنت الناس، وارتفع الشلش، ومشي الذيب والغنم سواء، ولا أحد تعدى على أحد. مسلم نصراني يهودي، كل في حريته، وما عاد قُبل وشاية أحد. وتغيرت الأحوال فصارت بأحسن حال.''[33]

(32) انظر ميخائيل الدمشقي، **تاريخ حوادث الشام ولبنان**، 37-42.

(33) ميخائيل الدمشقي، **تاريخ حوادث الشام ولبنان**، 41-42.

مشهد 4

"الموت أهون ولا التعريص"

في الحرية الجنسية

يروي أحمد البديري الحلاق في كتاب **حوادث دمشق اليومية** حادثة غريبة وقعت في دمشق في عام 1155/ 1743:

وفي رابع عشر شهر رمضان، رمى رجل نفسه من أعلى مأذنة حارة القبيبات، ومات. وكان اسمه شيخ حسن ابن الشيخ يوسف الرفاعي. فسألنا عن ذلك السبب، فقيل لنا أن أخو زوجته، جاب امرأة إلى بيته، وكانت من الدايرات، فنهاه عن ذلك، وقال له: "إيش هذه الأفعال، تتلف نساءنا والعيال." فنهره وأراد ضربه، وكان من الجهال. فذهب إلى أكابر الحارة، وأخبرهم بذلك الشان. فمعيبوه وشاغلوه بالكلام، لأنهم غاطسين جميعاً إلى فوق الآذان. فذهب إلى جامع الدقاق، وصلى الصبح مع الإمام، وصلى على نفسه صلاة الموت، وصعد إلى المنارة، ونادى: "يا أمة الإسلام، الموت أهون ولا التعريص مع دولة هذه الأيام." ثم رمى بنفسه، رحمه الله تعالى وعفا عنه.[1]

---

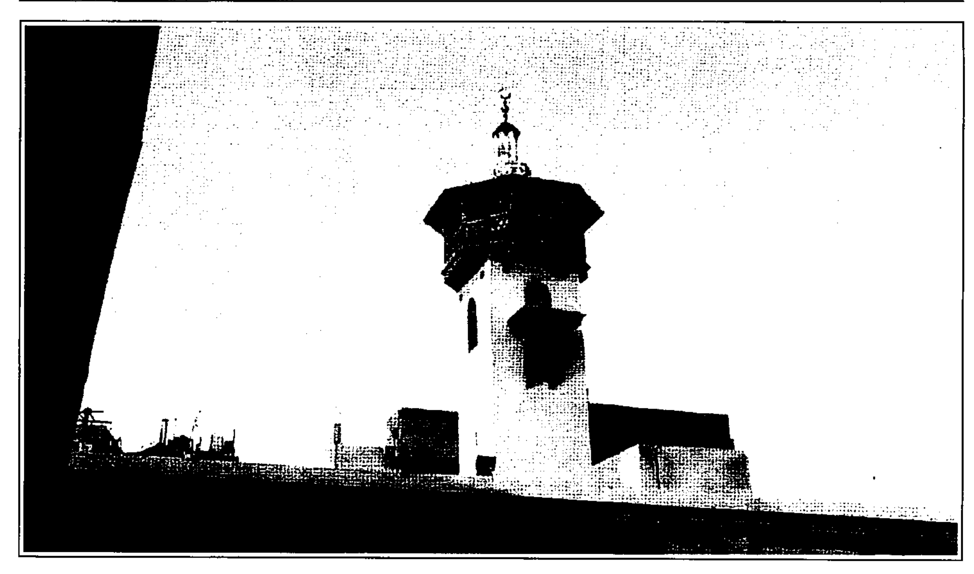
(1) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 45، مطبوع، 121. النص كما في نسخة القاسمي: "وفي رابع عشر شهر رمضان من هذا العام، ألقى رجل نفسه من أعلى منارة جامع الدقاق إلى الأرض؛ فهلك سريعاً، بعد أن تكسر جسمه؛ واسمه الشيخ حسن بن الشيخ يوسف الرفاعي. =

مشهد غريب ومثير أن يلقي الشيخ حسن نفسه من أعلى مأذنة جامع الدقاق،[2] وينتحر احتجاجاً على تدهور القيم الأخلاقية في المجتمع الدمشقي، ولكن مع غرابته فإنه يقدم صورة اجتماعية متماهية مع النظرة التي تقدمها دائرة أخبار البديري وخيالها الشعبي الدمشقي عن الوضع الأخلاقي في المدينة. نحن لا نشكك بأن شخصاً يدعى الشيخ حسن سقط من أعلى المأذنة في حارة القبيبات ومات، كما أننا لانشكك بأن في دوائر البديري الإخبارية شاعت أخبار انتشار بنات الهوى والانحلال الأخلاقي في دمشق، كما شاع الحديث عن الحضور الأنثوي البارز في الفضاءات العامة للمدينة، ولكن، كما رأينا في المشاهد السابقة، هناك مجال واسع للتشكيك في دقة الروايات ودلالاتها، وطريقة فهمها وتحليلها، وهذا المشهد يضيف بعداً جديداً يخص بالتحديد موضوع انتشار نوع من الحرية الجنسية في المجتمع الدمشقي، واكبت على مايبدو التحولات الاجتماعية في المدينة في تلك الفترة.

لا نعرف شيئاً عن الشيخ حسن وعائلته، ولا عن عائلة زوجته، ولا عن أخو زوجته، كما أننا لا نعرف شيئاً عن تلك المرأة التي كانت تزوره في منزله، ولا عن طبيعة العلاقة التي تربطهما. ولكن ما نستطيع استقراءه من بين سطور الرواية، هو أن الشيخ حسن ينتمي إلى شريحة متدينة تنظر إلى العلاقات بين الرجل والمرأة من المنظور الديني التقليدي المتشدد، في حين أن أخا زوجته يبدو أنه ينتمي إلى الشريحة المقابلة التي تأقلمت مع التحولات الدنيوية والانفتاح الاجتماعي في المدينة، وأن أكابر ومشايخ الحارة لم يروا عيباً أو مخالفة أخلاقية في تردد المرأة

= فسألنا عن سبب ذلك، فقيل لنا إن أخا زوجته أتى بامرأة إلى بيته، وكانت من الخطيئات، فنهاه عن ذلك، فنهره وضربه، فذهب فأخبر أكابر الحارة، فلم يلتفتوا إليه لأنهم فوق ذلك بالانغماس، فذهب إلى جامع الدقاق، وصلى الصبح مع الإمام، وصلى على نفسه صلاة الموت، وصعد المنارة ونادى: يا أمة الإسلام، الموت أهون، ولا التعريض مع دولة هذه الأيام، ثم ألقى نفسه إلى الأرض، عفا الله عنه.''

(2) ويعرف أيضاً بجامع كريم الدين أو الكريمي وجامع القبيقبات ويقع في الميدان الفوقاني.



لوحة 4. 1. مئذنة جامع الدقاق التي رمى الشيخ حسن نفسه منها في وضعها الراهن. ويعود الجامع للعصر الأيوبي ويعرف بجامع كريم الدين نسبة إلى القاضي كريم الدين عبد الكريم بن هبة الله الذي بناه في عام 718/ 1318.

على بيت أخي زوجته. ولا يعقل أن يكون جميع أكابر الحارة من المنحرفين أخلاقياً، ومن الغاطسين إلى آذانهم في الفسق، كما يقول البديري. ودليلنا هو أن سجلات المحاكم الشرعيّة حافلة بقضايا رفعها سكان الأحياء ضد الممارسات اللاأخلاقية لبعض الأفراد، من الرجال أو النساء، القاطنين في أحيائهم، مطالبين بإبعادهم عن الحي. وتشير السجلات إلى تمكن سكان الحي عادة من إبعاد من يثبت عليه مخالفة القيم الأخلاقية والدينية للمجتمع. وإذا كان هذا هو العرف السائد في تنظيم العلاقات الاجتماعية في الأحياء والمحلات، فليس هناك مايبرر أن تكون هذه حالة شاذه عن المألوف.

ويشير هذا المشهد بالمقابل إلى أن درجة من الاختلاط الجنسي والحرية الجنسية أصبحت من الأمور المقبولة في المجتمع الدمشقي بين شرائح اجتماعية متنامية الحجم، إلا إذا اقتنعنا برواية البديري، بأن حي القبيبات كان كله فاسداً، وأن الممارسات اللاأخلاقية انتشرت فعلاً، ليس في القبيبات فقط وإنما في جميع أنحاء المدينة، إلى حد كبير أصبح فيه الغيورون على الشرف والأخلاق العامة قِلّة،

وأحدهم الشيخ حسن الذي لم يعد يسمح له ضميره الديني بتقبل هذا التدني المهين في القيم الأخلاقية، فما كان به إلا أن ضحى بنفسه بهذه الصورة الاستعراضية الاحتجاجية اللافتة، عسى أن يثير بانتحاره هذا النخوة الدينية والأخلاقية لقاطني الحي، وأن يرتدع جيرانه عن الانحراف والفساد الذي وصلوا اليه.

لنسلم جدلاً برواية البديري ولندقق بتفاصيلها. انتحر الشيخ حسن في الرابع عشر من رمضان سنة 1156، وهذا يوافق يوم الجمعة في الأول من شهر تشرين الثاني، أي في منتصف فصل الخريف، والبرد آخذ بالازدياد، وساعات الليل بالطول، والناس صيام، والحضور في الجامع لصلاة الفجر محدود نسبياً، وهؤلاء الذين حضروا، لابد وأن عادوا بعد الصلاة إلى منازلهم مسرعين لكسب القليل من النوم، في الوقت الذي كان فيه الشيخ حسن يحضّر نفسه للحدث الخطير الذي عزم عليه، ويصلي على نفسه صلاة الموت، ويشق طريقه إلى أعلى المئذنة. فمن الذي سمع الشيخ حسن وهو ينادي: "الموت أهون ولا التعريض"؟ من الذي شاهد وسمع ماحدث ونقل هذا الخبر المثير بتفاصيله؟ وإذا كان هدف الشيخ حسن بانتحاره المسرحي هذا لفت الأنظار إلى ما يحدث في الحي والمجتمع من فسق وممارسات تخالف الشرع والأخلاق، أما كان الأحرى به أن يرمي بنفسه بعد صلاة الجمعة أو صلاة التراويح، حتى يسمعه ويراه أكبر عدد ممكن من الناس، وأن يؤثر انتحاره الاستعراضي بأكبر شريحة من الجمهور؟ وإذا لم يكن قصده الانتحار الاستعراضي المسرحي للفت الانتباه، فلماذا المناداة من أعلى المئذنة أصلاً في وقت لا يأمل فيه أن يراه أو يسمعه إلا قلة، هذا إن رآه وسمعه أحد؟

تساؤلاتنا هذه لا تنفي طبعاً الغرض الأساسي من المشهد الدرامي، وهو ربط انتحار الشيخ حسن بتدهور الحالة الأخلاقية في المجتمع من وجهة نظر شريحة معينة، ولكن إذا وسعنا زاوية الرؤية وأخذنا بعين الاعتبار شرائح أخرى من المجتمع، فسنجد أنفسنا أمام حالة تغيير رفضها البعض وتأقلم معها البعض الآخر. فهناك ديناميكية طبيعية في المجتمع الدمشقي تتفاعل معها طبقات المجتمع كلٌّ من منظوره، ويبدو أن من ضمن هذه الديناميكية ازدياد الحرية الجنسية والاختلاط بين

الجنسين في الفضاءات العامة والخاصة. فعندما يقول البديري: ''والنسا بنات الهوى ملقّحة بالأسواق بالليل والنهار، مفرعات مدلعات، والقسوة والهم والغم زايد على جميع الخلق والناس،''[3] وأن الناس قد وقعت في الحيرة مع قلة الأسباب وغلا الأسعار، ''والنسا قد باحت، وبنات الهوى، الذي يسمون الشلكّات، دايرات ليلاً ونهاراً بالأزقة والأسواق، ومعهم الدالاتية والفساق، ولا أحد يتكلم بقال ولا قيل،'' فإن هذه ليست صوراً أحادية اللون والمعنى، بل إنها مشاهد اجتماعية مهمة، غنية بالدلالات، تطرح أسئلة كثيرة عن طبيعة التحولات التي تمرّ بها المدينة، وتحتمل أكثر من تفسير. وأهم التساؤلات التي تطرحها هذه المشاهد هو من أين جاءت هذه الشريحة العريضة من ''بنات الهوى'' التي بدأت تعج بها الأسواق ليلاً ونهاراً؟ ما هي أصولها الاجتماعية والعائلية في المدينة؟ ما هي الأجواء الاجتماعية التي نشأت فيها تلك الفتيات حتى دفعت الأعداد المتزايدة منهن للانحراف الأخلاقي؟

في مشاهد البديري تبدو ''بنات الهوى'' شريحة اجتماعية لا هوية اجتماعية لها، ولا انتماء مكاني يبرر وجودها، كما لو أنها هبطت فجأة من كوكب آخر، أو أتت من بلدان أخرى. ووجود الفتيات مع عساكر الدالاتية في أسواق المدينة لا يشير تلقائياً إلى انحلال أخلاقي، إلا لمن يرى الاختلاط الجنسي من المحرمات بحسب الشرع. ولكن من مشهد الشيخ حسن تبين لنا أن درجة من الاختلاط الجنسي أصبحت ممارسة بشكل طبيعي في المدينة، ومألوفة لشريحة عريضة من المجتمع. ويجب أن لا ننسى أن الدالاتية، كغيرها من فئات العساكر، كان لها ارتباط اجتماعي بالمجتمع الدمشقي. فشباب الدالاتية لم يأتوا من المريخ، ولابد وأن كان لهم أسر وعوائل، وآباء وأمهات وزوجات وأولاد وأصدقاء وصديقات، فهم ينتمون للمدينة ويقيمون فيها. وحتى العساكر الإنكشارية والقبيقول التركية الغريبة عن المدينة، أصبح لها انتماءات وعلاقات اجتماعية تربطها بالمدينة، بحكم اقامتها المتواصلة فيها. والروابط

(3) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 75.

الاجتماعية تلك هي من أهم عناصر التواصل الثقافي والحضاري بين الجماعات ذات الهويات القومية والدينية المختلفة. ونرى عمق هذا الارتباط عندما خرجت إحدى فرق عساكر القبيقول من دمشق الشام، فيصف البديري أنه "قد صار بكي منهم وأعوال، وذلك مما وجدوا فيها وتمكنهم من نواحيها، لأن كل رجل منهم كان له قعايد أربع خمس نسوان ومثلها صبيان."[4] وبحسب روايات البديري فإن العساكر الإنكشارية والقبيقول، والأتراك بشكل عام، كانوا ذوي نزعات دنيوية، من خلال ممارسات اللهو وشرب الخمر، وهذا قد يفسر تأثيرهم على الانفتاح الاجتماعي والممارسات التي بدت غريبة ولا أخلاقية من منظور البديري ودائرته الشعبية، حيث بدت لهم "الأمور كلها منقلبة، والعاقل الصالح في همّ وغلبة، والفاسق الفاجر له كلمة ومحبة، وصاحب مقال ورتبة."[5]

ومن المشاهد التي يصورها البديري والتي تشير أيضاً إلى ازدياد الحريات الجنسية في المدينة، وازدياد المشاكل

بنات الهوى

«لا تتاح للشابات من الطبقة الراقية، خارج حدود الحرملك، فرص التورط في متع غير مشروعة، أو تكون الفرصة نادرة لا لأنه لا يسمح لهن بالخروج بمفردهن فحسب، بل لعدم توفر أماكن خاصة تمكن الجنسين من اللجوء إليها. وتنتمي المومسات (اللاتي يقمن علاقات مع الجنود) إلى أدنى الطبقات، ويقمن في مناطق مظلمة من المدينة، لا يمكن لأي شخص ذي اعتبار أن يقترب منها. وتُمنح المومسات رخصاً من الفنكجي باشي التابع للباشا، ويدفعن له مبلغاً من المال لقاء توفير الحماية لهن، وبعضهن من أهالي حلب، إلا أن الكثيرات منهن يفدن من أماكن أخرى ويستعرضن أنفسهن في الشوارع والمناطق الواقعة خارج حدود المدينة، ويرتدين ثياباً مبهرجة، ويتطاير حجابهن عن وجوههن، ويطلين خدودهن، ويضعن زهوراً على أصداغهن بطريقة تنم على ذوق فج، ويكون صدرهن مكشوفاً، وتشبه طريقة مشيتهن مشية الرجال وهي مليئة بالتصنع. وهن في أحسن أحوالهن صفيقات خليعات.

وقد يوجد عدد قليل من المومسات من طبقة أعلى نوعاً ما، وهن اللاتي يستقبلن زبائنهن في بيوت أفضل، إلا أن أصحاب تلك البيوت يجازفون بالتعرض إلى عملية ابتزاز أو للسخرية العامة عند اكتشاف أمرهم، مما يجعل هذا الأمر يقتصر على الفئة الدنيا من العسكريين أو الإنكشارية...

يفضل الكثير من الأشخاص من الطبقة الراقية والتجار الأغنياء الزواج من جارية على الزواج من امرأة حرة. وهم يفضلون بذلك الاستغناء عن المال، بل وجميع مزايا التحالفات والارتباطات العائلية الأخرى من أجل عدم الرضوخ للشروط التي تفرضها عليهم تلك النسوة، إذ تميل المرأة الحرة لأن تكون متعجرفة ومشاكسة، ويفرض ذووها في بعض الأحيان شرطاً في الزواج بألا يضم امرأة أخرى إلى مخدعه. وفي جميع الأحوال، فإن الخوف من نقمة العائلة يجعله مقيداً. ويقال بأن روح الالتزام بالقواعد الصارمة اصبح الآن شائعاً أكثر من أي وقت مضى.»

■ اكسندر وباتريك راسل، **تاريخ حلب الطبيعي**، ترجمة خالد الجبيلي (1997)، 161، 164-165.

(4) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 89.

(5) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 61.

المواكبة لها، مشهد رجل من حارة العقيبة يعمل بالفرن، قتل في حادثة غريبة تتعلق بزوجته، التي يبدو أن لها علاقات ما لا ندري طبيعتها برجال غرباء. ويبدو أن الرجل بدأ يشك بتصرفات زوجته المريبة، وفي يوم ذهب إلى فرنه وسكّر باب داره، تاركاً زوجته لوحدها في الدار،

> فلما وصل إلى فرنه، فما استقر به إلا قليل، وإذ قد أتاه النذير، بأن قم وسير إلى دارك فإن فيها رجال. فجاء يعدي بالحال، وجد السكرة مفتوحة، جس الباب، وجده مدربس، فصاح على زوجته بعد ماجس، وقال لها: "من عندك." قالت: "ماعندي أحد." ثم صاحت: "واعرضاه. من هو الذي أخبرك بالخبر الردي عنا." فقال لها: "افتحي." فتعللت بفتح الباب، وأظهرت بعض الأسباب. فغوشي بالكلام، وإذا قد فتح الباب، وخرج منه رجال، وضربوه بطبنجة جاءت في صدره، فقتلته. فلما طلع النهار، أخبروا حضرة وزير الشام أسعد باشا العادل ابن العظم، فأحضرها، أي للمرأة، بين يديه، وسألها. فأنكرت وجحدت، فأمر بحبسها أيام.[6]

لا ندري بأية تهمة مثلت الزوجة أمام الوزير أسعد باشا، فليست هي التي قتلت زوجها. وأغلب الظن أنها مثلت بتهمة الزنا أو الاختلاء، وأنها كانت السبب بمقتل زوجها. ومهما كانت التهمة الموجهة إليها، فإنه من الواضح أنها لم تثبت عليها، وأن ملابسات القصة أعقد مما صوره البديري، وإلا لما اقتصرت العقوبة على

(6) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 83. مطبوع 199. النص كما ورد في نسخة القاسمي: "وفي جمادى الآخرة قتل رجل في محلة العقيبة، فسألت عن السبب، فقيل إنه رجل يشتغل بالفرن، فمضى إلى فرنه آخر الليل وسكّر باب داره وترك زوجته نائمة، فلما وصل إلى فرنه واستقر برهة، جاءه نذير، وأخبره أنه رأى رجالاً دخلوا داره، فجاء يعدو بالحال، فوجد السكرة، مفتوحة، فجس الباب فوجده مدربساً، فصاح على زوجته فأجابته، فقال لها من من عندك، فصاحت: واعرضاه من يكون عندي، فقال لها افتحي الباب، فتعللت بعدم قدرتها على فتح الباب، فصاح بشدة، وإذا قد فتح الباب وخرج منه رجال، فضربه أحدهم بطبنجة جاءت في صدره فقتلته حالاً، فلما طلع النهار أخبروا حضرة وزير الشام أسعد باشا، فأحضر المرأة بين يديه، وسألها فأنكرت فأمر بحبسها، فحبست وذهب دم زوجها هدرا."

الحبس أياماً فقط. وتجدر بنا الإشارة هنا إلى تعديلات القاسمي. فقد حذف ''أيام'' وأضاف ''فحبست وذهب دم زوجها هدراً،'' كما حذف عبارة ''العادل ابن العظم'' الواردة بعد اسم أسعد باشا. وهو بذلك يفصح، ولو بطريقة غير مباشرة، عن اقتناعه بالمعنى الظاهري لرواية البديري، بأن الزوجة زانية بدون شك، وبأن دم زوجها ذهب هدراً، بسبب الانحطاط الأخلاقي العام، والظاهر بعدم اكتراث الوالي بحجم الجريمة الأخلاقية المرتكبة. ولكن القراءة الأخرى المحتملة للمشهد، والتي تتوافق مع قراءة مشهد الشيخ حسن، هي أن وجود رجل أو رجال في دار الزوجة بغياب الزوج لا يشير تلقائياً إلى وضع لا أخلاقي، وبالتالي الجزم بجرم الزنا. وربما قتل الفران في عراك مع الرجال، كونه لم يتقبل وجودهم في داره مع زوجته بغيابه. وضرب الزوج بالطبنجة يشير إلى أنهم كانوا من العساكر، وهذا يزيد من تعقيد القصة. ولاشك بأن ملابسات القصة أعقد من أن يحسمها إنكار الزوجة فقط، ولكنها تشير إلى اتساع مساحة الاختلاط الجنسي وهامش الحرية الجنسية في المدينة. ويروي البديري قصة أخرى عن أسعد باشا تبين انفتاحه فيما يخص قضايا الجنس بشكل عام، وحرية المرأة بشكل خاص:

> وفي تلك الأيام، جيء بامرأة إلى بين يديه، وقيل له أنه هذه قتلت زوجها. فسألها عن سبب قتله، فأقرت له. فقال لها: ''كيف حتى قتلتيه.'' قالت: ''إنه تزوج علي، وبات عند زوجته الجديدة أيام، ثم جاء إلى عندي، فتركته حتى نام، وقطعت ذكره، فمات موت الفجأة، فلا لي ولا لها.'' فضحك حضرة الوزير [وأمر] بحبسها ولم يفعل شي بها.[7]

تعديلات القاسمي الطفيفة على هذا المقطع ليست بدون دلالات مهمة. في رواية البديري تبدو أن الزوجة غاضبة من زواج زوجها عليها ومبيته عند زوجته الجديدة

(7) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 83-84. مطبوع، 199. االنص كما ورد في نسخة القاسمي: '' وفي تلك الأيام أيضاً جيء لحضرة الوزير أسعد باشا بامرأة قتلت زوجها، فسألها عن السبب، فقالت له إنه تزوج علي، فلما كانت ليلتي، نام وتركني، فقمت وقطعت ذكره، وقلت لا لي ولا لها، فمات من ذلك. فضحك حضرة الوزير، ولم يفعل بها شيئاً سوى أنه أمر بحبسها.''

أياماً. وهذا مادفعها لقطع ذكره عقاباً له على فعلته الشنيعة تلك، وبذلك أنهت الأمر: ''فلا لي ولا لها.'' ولكن مع تعديلات القاسمي، لم يعد موضوع الزواج هو الإشكال، وإنما عدم ممارسة الجنس معها في ليلتها، حيث أضاف ''نام وتركني،'' كما لو أن الزوج فقد الرغبة الجنسية تجاه زوجته الأولى بعد زواجه الجديد، أو أنه كان منهكاً من الزوجة الجديدة وغير قادر على القيام بواجباته الزوجية تجاه الأولى. في كلتا الحالتين، يختلف النص في دلالاته كلياً عن نص البديري، الذي يتوافق مع الحضور الانثوي الجريء في المدينة، وعدم تقبل شريحة من النساء الإهانة والانتقاص من حقوقها ومساواتها مع الرجل، حتى في أمور الزواج. وعندما لا يكون هناك آلية شرعيّة أو اجتماعية مقبولة لرفض المرأة زواج زوجها من أخرى، فإنه من الطبيعي أن نرى تفريغ الغضب بحوادث متطرفة كما في هذا المشهد. وجاء رد فعل أسعد باشا ملائماً للتطورات الاجتماعية التي أعطت للمرأة حضوراً قوياً في المجتمع الدمشقي، ولو أنها أثارت بعض الاستياء من العوام، المعتادين على قيومية الرجال على النساء في مجتمعهم

عادة شرب الخمر

«إن عادة احتساء الخمر أو المشروبات الروحية ليست شائعة بين المسلمين في حلب، ولكنها شائعة في الأستانة كما يقال، وباستثناء الانكشارية، فإن احتساءها منحصر إلى حد كبير بالأشخاص من الطبقة الرفيعة أو الوضيعة، أما الأشخاص من الطبقة الوسطى فلا يمارسون هذه العادة...

إن المسلمين الذين يتعاطون الشراب، يفعلون ذلك بهدف الإنتشاء لذلك يفضلون عادة البراندي على النبيذ، وذلك لأن تأثيره أسرع بكثير، ولنفس السبب، تجرع الكمية في الزبدية، على دفعة واحدة أو دفعتين؛ ولا شيء يبدو لهم سخيفاً أكثر من عادة الأوروبيين الذين يشربون في كؤوس صغيرة يمضون فترة طويلة في احتساء زجاجة أو زجاجتين من النبيذ.

أما الأعيان الذين يتعاطون الشراب، فهم يشربون عادة وحدهم في الحرملك، ويحاولون إخفاء ذلك عن خدمهم، ولكن عبثاً، وعندما ترتكب خلاعة من هذا النوع مع مجموعة من الأشخاص، يكون دائماً في الليل، وعلى جانب كبير من السرية... ولا يشرب على الملأ سوى الإنكشاريين، وبما أن عملهم يقودهم للتعامل مع المسيحيين واليهود، فيكون البراندي غالباً الرشوة الفعلية بدلاً من النقود.

يعتقد بأن عادة الشرب، وخاصة بين العثمانيين آخذة في الازدياد، وهم يتحدثون عنها فيما بينهم بشكل عام، بقدر أقل من الاحتقار كما في السابق، وبالإضافة إلى الكميات الكبيرة من المشروبات الروحية الفرنسية المستوردة من مرسيليا، يقال إن عدد أماكن التقطير ازداد في حلب خلال السنوات الأخيرة. ويتوقف الأمر على الكبار في قمع أو تشجيع هذه الرذيلة، وذلك بما يقدمونه من قدوة في ذلك، وعندما يكون الباشا، أو شخص هام آخر متعففاً عن الشراب، فإن أعوانه أو الذي يعملون بالقرب منه، يخشون الاقتراب منه خشية افتضاح أمرهم؛ أما إذا كان هو يتعاطى الشراب فمن المألوف أن تجد نصف حاشيته يتحدثون عن روسوليس كما لو أنهم يتحدثون عن القهوة.»

■ اكسندر وباتريك راسل، تاريخ حلب الطبيعي، ترجمة خالد الجبيلي (1997)، 123.

الذكوري، واعتبروا أن عقوبة الحبس لا تكفي، كما يوحي قول البديري: "ولم يفعل شيء بها."

ومن مشاهد البديري الطريفة وذات الدلالات المؤيدة لقراءتنا، مشهد يروي حادثة بطلها قاضي دمشق محمد أفندي ابن البشمقجي، الذي طلق زوجته في لحظة غضب فاشتكت عليه إلى الباب العالي بمساعدة بعض أكابر الشام، واستطاعت ليس فقط تجريده من أمواله وتحويلها لها، وإنما تجريده من منصبة ونفيه إلى جزيرة قبرص. ورواية البشمقجي هامة من عدة نواح، أولها أن البديري يروي ماشاع عنه في دمشق بخصوص حادثة مهينة صدرت عنه وقيل أنه كان سكراناً، يبدو أنها لم ترق للبديري كونه من أنصار القاضي. فيقول إنه استقصى الأمر فوجده على خلاف ما شاع في المدينة عن القاضي، وأنه لم يكن سكراناً، وإنما الحادثة صدرت عن مزاجية. وبغض النظر عن تفاصيل الرواية ومن الجهة المحقة، فإن تفنيد البديري نفسه لرواية شائعة يعطي مشروعية لتفنيدنا رواياته، والتعامل معها بكثير من الحذر والتشكيك.

يروي البديري أنه في يوم الخميس، الذي سبق مستهل رمضان الذي صادف يوم الجمعة، في 15 ايلول من عام 1749 (والذي اكتُشف فيما بعد أنه، أي الخميس، كان أول أيام رمضان وأجبروا الناس على صيام يوم من شوال تعويضاً)، خرج القاضي محمد أفندي ابن البشمقجي مع حريمه في نزهة إلى الصالحية. وإذا به في وقت العصر يبدو فجأة غاضباً، وشاهراً سلاحه، وماشياً على الطريق بعجلة وتشنج، متجها إلى المحكمة، ونساؤه شاحت من بين يديه، ورجليه واحدة ببابوج والثانية حافية، وقد أصيب أحد أعوانه بطلق ناري، على الأغلب من سلاحه. وشاع في دمشق أن السبب هو أنه كان سكراناً.[8] طبعاً لم يكن موضوع شرب الخمر والسكر في مجالس النزهة غريباً عن الأكابر والأعيان، وخاصة الأتراك، مثل العساكر الإنكشارية، في مدينة دمشق. ومن الشخصيات الرفيعة التي نسب إليها شرب الخمر في ذلك الحين، صاحب الخزنة فتحي الدفتري. فما شاع عنه ربما كان

(8) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 77. مطبوع، 186.

صحيحاً وذا دلالة اجتماعية هامة. ولكن البديري، وبعد استقصائه للأمر نفى عنه التهمة. حيث تبين له أن الأمر بخلاف ما شاع. وأن ماحدث له كان "حديث مزاح، وأنه ليس بسكران،" ولكنه لم ينف أنه ممن ينسب إليهم شرب الخمر. أما الخفايا التي تبينت للبديري فهي أن القاضي كان له جارية مغرم بها، وكانت هي سبب طلاقه من زوجته. وأن يوم ذهابه للنزهة في الصالحية مع حريمه، ترك جاريته بالبيت، لكون عندها وليمة في بيت القاضي على ما يبدو، وكان القاضي قد طلب من زوجته تحضير سفرة طعام لها فيها دجاج وغير ذلك. ولكن الزوجة قصدت مناكدة القاضي، بسبب علاقته بالجارية، ولم تحضّر الدجاج لوليمة الجارية كما كان مطلوب منها، مما أحرج الجارية أمام ضيوفها" .فحردت الجارية،" وأرسلت للقاضي تعلمه بحردها. وهنا هبّ القاضي غاضباً على حريمه والخدم، "وهو هاشمي حد المزاج،" وجرّد السلاح، وأطلق النار بغضب، وأصاب أحدهم، وأمر الحريم بالنزول، "وطلب المركوب، فتبادروا ليأتوه به، فأبطؤا عليه، فنزل ماشي إلى الجسر،" بفردة بابوج واحدة.[9]

لا ندري ما هي حقيقة الواقعة، وما الذي دفع بالقاضي لهذا التصرف الأرعن. ولكن رواية السكر أقرب إلى الواقعية من القصة الملتوية والمتشابكة التي نقلها البديري. وكون القاضي سكران أو معكر المزاج في تلك الحادثة لا ينفي غرامه بجاريته، وطلاقه لزوجته من أجلها كما شاع أيضاً. وهنا تأخذ القصة منحى أكثر واقعية. فالقاضي يبدو أنه له استثمارات ومصالح تجارية، تضاربت مع مصالح الأكابر من تجار الشام. يقول البديري عن القاضي أنه كان "محصوله قليل، وأراد أن يتعاطى أمر الأصناف، فلم يمكنوه الأكابر، وخوفوه من ذلك. وصاروا يعدوه ويردوه في ذلك، لا يمكنوه لأجل أغراضهم، وبيع سلعهم." وهذا يشير إلى علاقاته الحساسة والإشكالية بتجار دمشق. لذا عندما قررت زوجته المطلقة رفع شكوى إلى الباب العالي، لم تتعذب في إيجاد من يساندها. ففي أقل من شهرين

(9) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 77-78. مطبوع، 186-187.

استطاعت زوجته ليس فقط استصدار فرمان سلطاني بمصادرة أمواله وتحويلها إليها، وإنما أيضاً نفيه إلى جزيرة قبرص. يقول البديري:

وفي شهر شوال جاء فرمان ونايب إلى محكمة الشام، وأنه معزول ومسركن إلى جزيرة قبرص، وتحصيل ماله وبيع نواله. ففعلوا ذلك. وسبب ذلك أنه بلغ الدولة أنه سكِرَ وسكّر الشام خمس مرات. وضبطوا جميع ما في خزنته، ثمان أكياس مال، فأعطوها إلى زوجته التي طلقها، وكان ذلك دين عليه إلى أبيها. وقيل أنها اشتكت إلى الدولة وساعدوها جماعة من أكابر الشام بهذه المقولة، فحاسب الأصناف وباع متاعه، ولم يترك عليه درهم خلافاً لغيره.[10]

(10) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 78. مطبوع، 187. نص الحادثة كما وردت في نسخة القاسمي: "وكانت هلة رمضان هذه السنة، وقبل رمضان بيومين خرج قاضي الشام السيد محمد أفندي بشمقجي زاده، خرج إلى الصالحية مع حريمه، ثم رجع في وقت العصر من الصالحية وحريمه معه، وهو شاهر السلاح بيده طبنجة، وفي رجله الواحد بابوجة والثانية حافية بلا بابوج، وقد جرح من جماعته شخصاً. ولم يزل على هذه الحالة حتى وصل إلى المحكمة، ثم تبيّن أنّه كان سكراناً... قال المؤرخ: قد فحصت عن سبب نزول القاضي بهذه الكيفية، فتبيّن الأمر بخلاف ما ذكرنا من كونه كان سكراناً، وإنما هو من حدة مزاج وقع منه. والسبب في ذلك أنه كانت له سرية، وكان مغرماً بها، حتى طلق زوجته لأجلها، فأرادت زوجته أن تنكد عيشته، فيوماً من الأيام جاء بعض ضيوف لجاريته التي يحبها، فأرادت أن تضع أمام الضيوف طعام ودجاج وغيره من الذي هيّأه القاضي للغذاء في الصالحية، فمنعتها زوجة القاضي وكانت غير سخية، فلما جاء القاضي عرفته جاريته بذلك، وأنها لم تضع أمام ضيوفي طعاماً ولا غيره، ثم صارت تبكي، وكان القاضي يحبها فوق العادة، فقام على زوجته فطلّقها، لما قيل إن ذلك كان سبب طلاقها، وقام على خدامه فجرد عليهم السلاح، وأمر الحريم بالترول، وطلب هو المركوب، فأبطؤوا، ثم وجد فردة فترل بها إلى الجسر، ثم ركب ونزل للمحكمة على تلك الحالة، فأظهرت أعداؤه أنه سكر والأمر بخلافه. ثم ما كفى زوجته التي طلّقها هذا الفعل، حتى اشتكت عليه إلى الدولة العلية، فجاء الأمر بفرمان عزله وبنفيه إلى جزيرة قبرص وبضبط ماله جميعه لزوجته، فباعوا جميع متروكاته، واخذوا جميع ما عنده من المال، فبلغ ثمانية أكياس، فأعطوهم إلى زوجته المطلقة. وكان ذلك بأمر من الدولة، ثم تأسفت عليه غالب الناس، غير الذين لهم أغراض، لما كان عليه القاضي المذكور من الاستقامة والقناعة والتواضع والسخاء الكثير، حتى إنه في شهر رمضان كان يأكل قنطار من السمن ومن الأرز مثل ذلك، ومن اللحم كذلك، حتى إنه على الأقل يوجد عنده في رمضان نحو ثلاثين ماعدا الفقراء. ولما كان لا يأكل الرشوة ولا يميل في دعوى مالت أهل الشام عليه مع زوجته، حتى سمعوا بعزله كما هي عادتهم قديماً."

الأمر اللافت في هذه الرواية، وبغض النظر عن تفاصيلها، وتفاصيل السبب الرئيسي وراء عزل القاضي ونفيه، هو قدرة الزوجة المطلقة على اللجوء إلى الباب العالي لتحصيل حقوقها، ومن قاضي القضاة، أهم شخصية شرعيّة في المدينة، وحصولها بالنهاية على أموال زوجها. وبغض النظر عن وساطة أكابر دمشق، فإن توفر هذه الإمكانية للمرأة في المجتمعات العثمانية يخالف كل ماشاع عن خضوع المرأة وخنوعها وحرمانها من حقوقها المدنية. ويتماشى مع قراءتنا للأحوال الاجتماعية في تلك الفترة الهامة من تاريخ المدينة.

Turkish Women

«Turkish women are aboluelty free. This truth can easily be seen. Those who say Turkish women are slaves deserve to be laughted at.»
La Baronne Durand de Fontmangne

«Upon the whole, I look upon the Turkish women as the only free people in the empire; the very divan pays respect to them, and the grand signior himself, when a pasha is excuted, never violates the privileges of the harem, 9or women's apartment), which remains untoutched and entire to the widow.»
Lady Montague

«If, as we are all prone to believe, freedom be happiness, then are the Turkish women the happiest, for they are certainly the freest individuals in the empire. It is the fashion in Europe to pity the women of the East; but it is ignorance of their real position alone which can engender so misplaced an exhibition of sentiment.»
Miss Julia Pardoe

Asli Sançar, *Ottoman Women: Myth and Reality* (Somerset: Tughra Books, 2009).

إن الانفتاح الاجتماعي واتساع هامش الحرية الجنسية في دمشق في تلك الفترة، وعدم توفر معلومات كافية عن تلك النساء الحاضرات بشكل جريء في الفضاءات العامة للمدينة، وعدم تواتر مشاهد البديري في المصادر التاريخية المعاصرة، يجعل من العسير علينا التأكد من هوية اللواتي تجاوزن الحدود الأخلاقية المسموح بها، وماهي طبيعة حياتهن، ونظرة المجتمع إليهن. وروايات البديري ومواقفه لا يمكن تعميمها كما رأينا. ويؤكد ذلك عدم قدرة الدمشقيين أنفسهم الإجماع على شرعيّة وجودهم، وعلى أخذ قرار جماعي بشأنهم. ويروي البديري عقد اجتماع خاص للحكومة لمناقشة تلك الاوضاع. وكان ديوان الوالي يضم بالإضافة إلى الوالي أو المتسلّم، آغا القبيقول، آغا اليرلية، وبيك العسكر، ونقيب الأشراف، والدفتردار (المسؤول المالي)، وممثلين عن أصحاب السلطة والنفوذ في المدينة. ولاندري ما إذا ضم ذلك الاجتماع ممثلاً عن علماء الدين والأعيان.

ويقول البديري بأنهم "أخبروا أسعد باشا والي الشام بكثرة المناكر، واجتماع النساء في الأسواق والأزقة، وأنهم ينامون على الدكاكين، وفي الأفران والقهاوي وفي الطرقات. وقالوا دعنا نعمل لهم حال، إما بترحيلهم إلى بعض الأماكن والبلدان، أو ان نضع لهم مكان لا يتجاوزوه، أو نتبصر بأمر حتى ينقطع هذا المنكر." (11) طبعاً هذا ما رشح عن الاجتماع لدائرة البديري الإخبارية الشعبية، ولاندري ماذا دار في الاجتماع، ولا ما هي النقاط التي ثار الجدل حولها، لأن الاجتماع لم يحسم أمر مظاهر حضور النساء في الفضاءات العامة للمدينة: "فانفض الديوان ولم يقضوا شغل من هذه الأشغال." وينقل البديري أن أسعد باشا رفض اقتراحات الترحيل أو التشديد، والتي على مايبدو أنها أفكار شاعت في البلد. ويبدو أن أسعد باشا حسم الأمر في الاجتماع بقوله: "إني لا أفعل شيئاً من هذه الأفعال." أما السبب الذي اورده البديري عن رفض أسعد باشا فهو خوفه من دعاء النساء عليه: "ولا أدعهم يكثروا علي الدعاء والابتهال." (12)

لاندري طبعاً إن كان هذا هو السبب الحقيقي وراء رفض أسعد باشا الاقتراحات المقدمة له، ونحن نشكك بروايات البديري لأن أسعد باشا لم يبرز هذا الجانب العاطفي الحنون الورع عندما قامت قواته بأوامره بالقتل والحرق والنهب وقطع الرؤوس في المدينة، كما سنرى في المشهد اللاحق. ولكن حتى لو قبلنا جدلاً بالسبب الذي ذكره البديري، فإن خوف أسعد باشا من دعاء النساء عليه ينطوي على شعور ضمني بالظلم تجاه النساء، فيما لو وافق على تشريدهن ونفيهن، أو حتى التشديد عليهن. فهو لا يبدو مقتنعاً بأنهن تجاوزن بتصرفاتهن الحدود

---

(11) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 76. مطبوع، 183-184.

(12) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 76. مطبوع، 183-184. نص البديري كما في نسخة القاسمي: "وفي هذه الأيام عملوا ديوان، وأخبروا أسعد باشا بكثرة المنكرات، واجتماع النساء بنات الهوى في الأزقة والأسواق، وأنهم ينامون على الدكاكين وفي الأفران والقهاوي. وقال: دعنا نعمل لهم طريقاً إما بترحيلهم، أو بوضعهم بمكان لا يتجاوزونه، أو نتبصر في أمرهم. فقال: إني لا أفعل شيئا من هذه الأحوال، ولا أدعهم يدعون عليّ في الليل والنهار، ثم انفض المجلس، ولم يحصل من اجتماعهم فائدة."

الأخلاقية للحياة الاجتماعية في المدينة، وأن ما يقمن به منكر يستحقن العقاب عليه. ويبدو أن الضغط على أسعد باشا استمر في هذا الموضوع، وأن الرغبة في تحجيم هذا الحضور الأنثوي المتفاقم بين بعض الشرائح ذات النفوذ قد ازدادت، ما أدى إلى محاولة إبعاد النساء عن الفضاءات العامة ولكنها باءت بالفشل. وحُلّ الإشكال في النهاية بفرض ضريبة شهرية على أولئك اللواتي يمارسن الجنس كمهنة، وعَيّنوا عليهن صوباشي، أي ضابط أمن أو شرطي، يرصد مخالفاتهن. وهذا يعني بأنه تم تحديد مجموعة من النواظم والضوابط لتمييز النساء بعضها عن بعض، حتى يستطيع الصبوباشي العمل بموجبها. ومن هذه النواظم هو منع النساء من وضع مناديل على وجوههن، باستثناء نساء الحاكم ونساء نائبه. يصف البديري هذا الإجراء:

> وفي ذلك اليوم جمعوا جماعة من نسوان الهوى البايحات، وأخرجوهم إلى خارج البلد، وأظهروا أنهم يريدوا أن يسركنوهم، أي ينفوهم إلى غير بلاد، ونبهوا على مشايخ الحارات أن كل من عنده أو في حارته أحد ما هو ناس ملاح بيطلع من حقهم الحاكم. ونادى منادي أن النسا لا توضع على وجوهم مناديل، إلا بيت الباشا ونسوان موسى كيخية. ثم إن موسى كيخية نشر أعوانه في البلد، وزاد في التفتيش، وشدد، فانفرجت بعض الكربة عن الناس، وقالوا ربما بهذا الفعل يزول عن هذه البلد الهمّ والباس. فما كان ذلك غير جمعة من الزمان، وردهم إلى البلد. وعمل على كل واحدة في كل شهر عشرة قروش، وعمل عليهم صوباشي. فرجعوا كما كانوا وأزيد، وكأنه ما عمل شيئا. بل قطع من الناس قطعيات، وبلص خلق بغير سبب.[13]

(13) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 78-79. مطبوع، 188-189. النص كما في نسخة القاسمي: "وفي ذلك اليوم أمر الحاكم بأن يخرجوا بنات الهوى، وهم الشلكّات، من البلد إلى خارج البلد، وأظهر أنه يريد أن ينفيهن إلى بلاد أخرى، ونبّه على مشايخ الحارات أن من وجد في حارته ذو شبهة لا يلومن إلا نفسه، ثم نادى منادي إن النساء لا يسبلن على وجوهن مناديل، إلا =

الجنس والفضاء العام

عند الحديث عن الحرية الجنسية، وحضور مظاهر الجنس في الحياة الاجتماعية، إما من خلال ماهو مكتوب ومروي ومسموح الحديث عنه، أو ما هو مسموح به في الفضاءات العامة للمدينة وضمن مختلف الدوائر الاجتماعية، لا بد من إشارة سريعة إلى التحولات الاجتماعية فيما يخص هذا الموضوع، والتي حدثت في القرنين الثامن والتاسع عشر بالتساوق مع انتشار أفكار التنوير. والتغيير الهام الذي حصل في تلك الفترة هو الخروج التدريجي لمظاهر الجنس من الحياة العامة إلى الحياة الخاصة، وخضوعها لمعايير أخلاقية وآداب عائلية جديدة، حيث أصبح الجنس من الأمور السرية المكتومة والمسكوت عنها، كما أصبحت المجاهرة فيها تخلّ بآداب العائلة والمجتمع.[14] بالطبع لم تكن هذه هي الحالة الشائعة حتى القرن التاسع عشر في الثقافة العربية. وتكفي الإشارة إلى مجموعة الكتب الكثيرة التي كتبها الشيخ جلال الدين السيوطي (1445-1505)، أحد أشهر علماء الدين، وأغزرهم انتاجاً، وأوسعهم تأثيراً، في نهايات القرن الخامس عشر، وانتشارها وتداولها الحر والطبيعي في القرنين اللاحقين ضمن الثقافة العثمانية، للدلالة على التغيير الكبير الذي طرأ على هذا الموضوع في القرنين التاسع عشر والعشرين.[15] فكتب السيوطي، وغيرها مما كتب على نمطها، تُعدّ اليوم من الكتب الإباحية، والمحظور تداولها بشكل طبيعي في الحياة الاجتماعية العامة، وخاصة بين الشباب والفتيات،

= حرم الباشا ونساء موسى كيخية. ثم شرع أعوان الحاكم بالتفتيش وشددوا، فانفرجت بعض الكربة، ثم ما بقي هذا التشديد غير جملة أيام، إلا وقد رأينا البنات المذكورات يمشين كعادتهن في الأزقة والأسواق وأزيد، ورجعن إلى البلد، ورتب الحاكم عليهن في كل شهر على كل واحدة عشرة غروش وجعل عليهم شوباصياً، بل قطع من الناس وسلب والله المستعان.''

(14) انظر:

Michel Foucault, *The History of Sexuality*, trans. by Robert Hurley (New Yourk: Vitage Books, 1980).

(15) حقق ونشر عدد من كتب السيوطي، ولكنها بقيت من الممنوعات، انظر على سبيل المثال سلسلة **الجنس عند العرب** (كولونيا: منشورات الجمل، 2006)، التي ضمت أربعة أجزاء تحتوي نصوصاً للسيوطي.

في حين كانت من المواضيع العامة والمتداولة بحرية في المجتمعات الإسلامية حتى القرن التاسع عشر. وتظهر هذه التحولات في تنامي الصراع الفقهي حول مسائل الحب والشهوة وأحكام النظر، وسوف نشير لاحقاً إلى الخلاف حول مسألة النظر إلى المردان في المراجعة المنهجية في آخر الكتاب. ولاشك بأن هذه المواضيع كانت محل جدل كبير في المجتمع الدمشقي، لدرجة أنها دفعت الشيخ عبد الغني النابلسي لكتابة كتاب مفصل عنها سماه، **غاية المطلوب في محبة المحبوب**، أشار فيه إلى تلك التحولات الفكرية في المنظور العالم تحت تأثير الفقهاء "بسبب ما استولى عليهم من القياسات العقلية،"[16] بحسب رأي النابلسي. يقول النابلسي في غاية المطلوب:

> وقد كثر الازدراء والاستنقاص والاستخفاف بوصف المحبة للمحبوب على الوصف الذي ذكرناه، وغيره مطلقاً كيفما كان من كثير من أهل بلادنا دمشق الشام. حتى صاروا يعدّون ذلك عيباً وقلة حياء وقلة مروءة! جازمين بحرمته بلا شبهة عندهم في ذلك: من علمائهم وفقائهم وصوفيتهم وعوامهم ويستهزئون بمن يتّصف بذلك مطلقاً كائناً من كان، ويلعنونه ويسبّونه ويسبّون كل ما اتّصف بوصف المحبة للمحبوب، ويشتمونه ويستهزئون به ويسخرون عليه كائناً من كان.[17]

بالنسبة للنابلسي، الذي خاض صراعات متواصلة مع الفقهاء على جبهات عدة، بدا

(16) عبد الغني النابلسي، **غاية المطلوب في محبة المحبوب**، تحقيق بكري علاء الدين وشيرين محمود دقوري (دمشق: دار شهرزاد الشام، 2007)، 17. مواضيع الحب والشهوة والنظر لم يقتصر على علاقات الرجال بالنساء وإنما أيضاً بالغلمان، انظر:

Dror Ze'evi, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900* (Berkeley: University of California Press, 2006); Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800* (Chicago and Londion: The University of Chicago Pess, 2005); Water Andrews and Mehmet Kalpakli, *The Age of the Beloveds: Love and the Beloved in the Early Modern Ottoman and European Culture and Society* (Durhanm and London: Duke University Press, 2005).

(17) النابلسي، **غاية المطلوب**، 145-146.

الموضوع مسألة فقهية الإشكال فيها ناجم عن جهل الفقهاء وسوء فهمهم، والأهم من ذلك، استنادهم إلى القياسات العقلية وانشغالهم بأمور الدنيا: "ويعتقدون ما يفعلونه من إنكارهم ذلك طاعةً وقربةً إلى الله تعالى، وهم مجمعون على هذا الأمر ليلاً ونهاراً منذ سنين كثيرة! ولا يوجد من علمائهم ولا من فقهائهم ولا صوفيتهم من يكشف لهم جلية الأمر ويعرفهم بالحق والصواب في ذلك الجهل. الكل به واجتماعهم كلهم على تقبيحه بسبب اشتغالهم بعلوم توصلهم إلى الدنيا وحطامها، وإعراضهم عن العلوم النافعة في الدين والآخرة." [18] هذا مابدا للنابلسي من الداخل ومن خلال احتكاكه المباشر مع الفقهاء والعلماء، ولكن عند النظر للموضوع من الخارج، من منظور التحولات الاجتماعية العامة، فإنه في حقيقته كان أوسع من ذلك، بتأكيد النابلسي نفسه أنه شمل "علمائهم وفقهائهم وصوفيتهم وعوامهم،" أي أغلب الدوائر والمراتب الاجتماعية في مدينة دمشق. فهو إذاً تغيير ثقافي على مستوى المجتمع، وما تفسيرات الفقهاء وفتاواهم في تلك الفترة إلا تجليات على المستوى الديني والفقهي لهذا التغيير في التعامل مع أمور الحب والجنس وأحكام النظر ضمن مجالي العام والخاص.

(18) النابلسي، **غاية المطلوب**، 146.

مشهد 5

"الفرح العظيم"

في الجاه وتراتبية المجتمع

يصف أحمد البديري الحلاق في يومياته، **حوادث دمشق اليومية**، مشهد مهرجان احتفالي كبير جرى في مدينة دمشق، واستمر على مدى سبعة أيام، وذلك في شهر ربيع الأول من عام 1156/ 1743:

> وفي ذلك الشهر عمل فتحي أفندي، دفتردار دمشق الشام، فرح عظيم، زوج به بنته لابن أخيه، وكان فرح عجيب، ما عمل في دمشق الشام، ولا بلغ أحد عمل عمله في ذلك المهرجان. وكان سبعة أيام، كل يوم خصه بجماعة. فكان أول يوم إلى والي الشام، حضرة الوزير سليمان باشا، ويوم إلى الموالي، ويوم إلى العلماء والمشايخ، ويوم إلى الآغاوات، ويوم إلى الخواجكية والتجار، ويوم إلى النصارى واليهود، ويوم إلى الفلاحين، ويوم إلى المغاني والشلكّات من أهل الهوى والبدع، وقد كرّم عليهم كرما زايد الحد، وفرق عليهم الفضة والذهب، وأعطا ووهب. وكان قبل الفرح عمل تهليلة إلى جميع مشايخ الطرق، وأحضر بها الخاص والعام. وقد بدّع في آخر يوم من الفرح، وبذلك الأمر أرادو إشهار قلة الأدب، وانتشروا بقبايح الأعمال، وأكثروا من الفسق والضلال، ولم يراقبوا أحد من الخاص والعام في ذلك الهوان. وخدم بها سعده، وزاد في حده، وأطاعته أهل البلد وصارت جنده،

وعلي قدره، وكمل مجده، واطلع عليه وعليهم ربه، وقهر ضده، وزاد غيّه.[1]

يقدم لنا مشهد الفرح العظيم، الذي أقامه فتحي الدفتري بمناسبة زواج ابنته على ابن أخيه، صورة مثيرة ليس فقط عن أنماط الاحتفالات التي تقيمها الأعيان في مدينة دمشق، والبذخ الكبير فيها، والتي لم تتغير كثيراً إلى يومنا هذا، ولكن أيضاً عن الهيكلية الاجتماعية، وتراتبية الطبقات في المجتمع الدمشقي. ففي القرن الثامن عشر كان المجتمع الدمشقي، كما المجتمعات التقليدية، قائم على هيكلية اجتماعية واضحة، وتراتبية طبقية تميّز بين الطبقة والمكانة باللباس والمكان من جهة، وتحدّ من الاختلاط الطبقي الشاقولي بين طبقات المجتمع العليا والدنيا، إلا في مناسبات خاصة، وضمن طقوس معينة، من جهة أخرى. وتبدو هذه التراتبية واضحة في مشهد الفرح العظيم، كما يصفه البديري، الذي أحياه أحد أهم الشخصيات الدمشقية وقتئذ، فتح الله بن محمد الفلاقنسي (ت 1749)، الشهير بفتحي أفندي الدفتردار، أو فتحي الدفتري، كما شاع لقبه في مدينة دمشق. والدفتردار هو المسؤول المالي، صاحب خزينة الدولة، و"المدبر لأمور الملأ والجمهور،" كما يعرفه المرادي، وثاني أهم منصب إداري بعد الحاكم في الدائرة السياسية. وكان فتحي الدفتري شخصية مرموقة، ذات جاه ونفوذ وعزّ فريد، ولها حضور قوي وتأثير واسع ليس فقط في مدينة دمشق وإنما في دوائر صنع القرار في العاصمة

(1) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، 112. في النص المطبوع، غير القاسمي ترتيب الأحداث للحفاظ على التسلسل الزمني، كما يبدو، حيث ورد فرح فتحي الدفتري بعد فرح سليمان باشا على الشكل التالي: "وبعد هذا الفرح العظيم عمل فتحي أفندي الدفتري فرحاً عظيما بهذا الشهر، أعني به (ربيع الأول، زوج ابنته لأبن أخيه، وكان فرحاً عظيماً ما عمل بدمشق نظيره)، ولا بلغ أحد أنه عمل مثله، وكان سبعة أيام كل يوم خصّه بجماعة: فاليوم الأول خصّه بحضرة والي الشام سليمان باشا بن العظم، واليوم الثاني إلى الموالي والأمراء، واليوم الثالث إلى المشايخ والعلماء، واليوم الرابع التجار والمتسببين، واليوم الخامس إلى النصارى واليهود، واليوم السادس إلى الفلاحين، واليوم السابع إلى المغاني والمومسات، وهم بنات الخطا والهوى، وقد تكرم عليهم كرماً زائداً، ويعطيهم الذهب والفضة بلا حساب. وكان قبل الفرح عم تهليلة، جمع فيها جميع مشايخ الطرق."

العثمانية أيضاً. وفي سياق دراستنا هذه تبرز أهمية شخصية فتحي الدفتري من جهتين: أولاً، من جهة ثقافة عائلة الفلاقنسي ومظاهر الجاه ونمط الحياة التي مثلته وروّجت له في أوساط الطبقات الراقية وبين الأعيان في مدينة دمشق. وثانياً، من جهة طبيعة الحياة السياسية وتوزع الولاءات في المدينة، وعنف المنافسة على النفوذ بين العوائل الدمشقية، وارتباطاتها المباشرة بأصحاب النفوذ في استانبول. ستتناول الجانب الثاني في المشهد اللاحق، وسنركز في هذا المشهد على الجانب الأول.

لانعرف الكثير عن عائلة الفلاقنسي، فهي ليست من العوائل الدمشقية العريقة، كالغزي والنابلسي والمحبي والمرادي والمحاسني. ويعود أصلها، كما يشير المرادي، إلى قرية فلاقنس من نواحي مدينة حمص، حيث قدم جد العائلة محمود في القرن السابع عشر، ليقيم في محلة القيمرية بدمشق، ويشتهر بنسج وحياكة الألاجة، وهي نوع من الملابس الحريرية النفيسة التي اشتهرت صناعتها بدمشق.[2] ولمع نجم العائلة خلال فترة قصيرة على مايبدو، حيث ارتبط اسمها بمناصب الدفترية والمحاسبجية، وجمعت ثروة هائلة لم يعرف مثيلها بالمدينة، واكتسبت سمعة حسنة، وتميّزت بين طبقة الأعيان بالجاه والنفوذ. ويورد المرادي في تاريخه تراجم أربعة من أفراد العائلة من مواليد دمشق: عبد المعطي، وأحمد، وفتح الله، وعاصم. وعاصم هو ابن عبد المعطي وابن عم الأخوين أحمد وفتح الله، أولاد محمد (أخو عبد المعطي) الذي لا نعرف عنه شيئاً. وقد سبق لنا وذكرنا عبد المعطي (1050-1122/ 1640-1710) في المشهد الأول، أحد أثرياء وأعيان دمشق، ووصفنا داره وحدائقه ومقتنايته التي لم يكن لها مثيل في المدينة، وأشرنا إلى ما كانت تمثله في ثقافة الترفيه والانفتاح الاجتماعي. ومن اللافت أن المرادي يذكر تميّز أفراد العائلة بالأدب والشعر، ولكنه لا يذكر الدوائر التعليمية التي نشأوا فيها، وكان لها تأثير على توجهاتهم الفكرية والثقافية. فمن الطبيعي أن تعكس ثقافة العائلة وتوجهاتها جانباً شائعاً من أشكال الحياة السائدة في دمشق. واللافت أيضاً هو

(2) انظر خليل المرادي، **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، تحقيق محمد عبد القادر شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، 4جـ، مجلدين)، 3: 165.

اهتمام العائلة بالترويج لثقافة دنيوية متميّزة وراقية للترفيه والترف. يقول المرادي في وصف عبد المعطي: ''وكان من أفراد الزمان المترفهين بالنعم والتخول، بحيث إن الذي يوجد عنده من المأكولات والملبوسات ونحوها لم يوجد عند غيره، وآلات السماع وألحان الغناء دائماً تضرب عنده وفي مجلسه.''[3] ونرى هذا التوجه في ابنه عاصم الذي كان ''يستقيم في أوقات إيناسه في جنينة والده المعروفة،'' والسابق وصفها، وولدي أخيه أحمد وفتح الله. وقد انتمى إلى العائلة وارتبط بها شاعر دمشق آنذاك وإمام الأدب فيها سعيد السمان (ت 1759)، الذي وصفه المرادي بأنه كان ''ممن شمّر للهو عن ساق، وأجال طرفه بالتّصابي وساق.''[4]

وكان فتح الله الفلاقنسي، أي فتحي الدفتري صاحب مشهد الفرح العظيم، شاعراً ذا نزعات دنيوية كعمّه، ومن مناصري العلم والأدب والفن، ومحبي مجالس الترفيه والمرح. ويصفه المرادي بأنه ''كان يصطحب من العلماء والأفاضل شرذمة أجلاء، وكذلك من الأدباء البارعين زمرة اكتسوا بجلابيب الآداب والفضائل، وعنده من الكُتّاب فئة حشواها بهم إتقان الخطوط مع مزية المعارف، وكذلك جملة من أرباب المعازف والموسيقى والألحان، ومن المجّان والمضحكين جملة، وبالجملة فقد كانت داره منتزه الأرواح ومنتدى الأفراح.''[5] يعكس هذا التوجه من شخصية فتحي الدفتري بشكل خاص، وعائلة الفلاقنسي بشكل عام، جانباً هاماً ومشرقاً من الحياة العامة للطبقة الحاكمة في دمشق، والتي شجعت على تطور العلم والأدب والشعر، وتنامي الحريات العامة، وتكريس الحياة الدنيوية التي شاهدنا بعض ملامحها في المشاهد السابقة. ولكن بالمقابل كان هناك جانب آخر أقل إشراقاً، جانب تغذّيه المصالح والولاءات والتنافس على النفوذ في المدينة. فترجمة المرادي لفتحي الدفتري تنطوي على تناقض واضح، حيث يمتدحه ويثني على مناقبه بشكل

(3) المرادي، **سلك الدرر**، 3: 133.

(4) المرادي، **سلك الدرر**، 2: 140. كتب سعيد السمان كتاب غير منشور بعنوان ''الروض النافح فيما ورد على الفتح من المدائح،'' ترجم فيه أفراد عائلة الفلاقنسي واستقى المرادي بعض مادته منه.

(5) المرادي، **سلك الدرر**، 4: 8.

كبير في البداية، ليعود ويفضح مثالبه ونواقصه في النهاية.[6] وسنأتي للحديث على نهايته المأساوية على يد أسعد باشا لاحقاً.

لنعد لمشهد الفرح العظيم الذي يعطينا فكرة واضحة عن المراتب الاجتماعية في مدينة دمشق، من خلال تخصيص يوم خاص لكل شريحة من شرائح المجتمع، لسبب بسيط، هو منع الاختلاط الطبقي، الذي يقلل من قيمة الجاه والمكانة الاجتماعية. وهذه التراتبية المحددة تماماً في المشهد إن لم تكن بحسب العرف العام، فهي من منظور العامة التي يمثلها البديري على الأقل. فبغض النظر عن حقيقية أحداث الفرح العظيم ودقة تفاصيل رواية البديري، فإن تصوير البديري لها بالصورة التي قدمها، يعكس بحد ذاته رؤية معينة للترتيب الاجتماعي في مدينة دمشق. وبحسب التسلسل الذي يقدمه البديري، فهناك ثماني شرائح اجتماعية، رتبت على سبعة أيام. وقد حذف القاسمي في نسخته يوم الآغاوات، لكي تتوافق الشرائح مع أيام الفرح السبعة. وليس مهماً لنا هنا إن توافقت الشرائح مع عدد أيام الفرح أم لا، كما لا يهمنا تقصي الخلل وعدم التوافق بين الأيام والمراتب في الرواية، ولكن الذي يهمنا هو الوصول لتصور عن هيكلية المجتمع الدمشقي في تلك الحقبة. ومشهد الفرح العظيم يقدم لنا هيكلية يتربع على قمتها الحاكم وعائلته، يليهم طبقة الموالي والأمراء المقربون من الحاكم، ثم طبقة العلماء والمشايخ، يليهم طبقة الآغاوات، ثم طبقة التجار والخواجات، يليهم طبقة النصارى واليهود، ثم طبقة الفلاحين، وفي أسفل الهرم هناك طبقة ''المغاني والشلكّات من أهل الهوى والبدع،'' التي عدلها القاسمي إلى ''المغاني والمومسات، وهم بنات الخطا والهوى.''[7]

تقوم الصورة التراتبية الاجتماعية التي يقدمها البديري على تمييز المراتب الاجتماعية بحسب معايير مختلفة. فهناك المنصب السياسي والإداري، الذي يمنح الحاكم والأمراء ومواليهم مزايا اجتماعية معينة، ولهم أعلى مرتبتين، وهناك

(6) المرادي، **سلك الدرر**، 4: 7-15.

(7) انظر البديري، **حوادث دمشق اليومية**، 112.

المنصب العلمي والديني للعلماء والمشايخ، ويأتون في المرتبة الثالثة، وهناك أصحاب الألقاب والأنساب كالآغاوات في المرتبة الرابعة، ثم طبيعة المهنة تحدد طبقة التجار والخواجات في المرتبة الخامسة، ثم الديانة لأهل الذمة كالنصارى واليهود في المرتبة السادسة، ثم طبيعة المهنة لكل من الفلاحين في المرتبة السابعة، وأهل الهوى في المرتبة الثامنة، في أسفل الهرم الاجتماعي. وهذا الخلط بالمعايير يكرس تحديداً للمكانة قائماً على ثقافة وأعراف اجتماعية تقليدية متوارثة جامدة من جهة الشكل العام، ومتحركة من جهة العلاقات الشخصية. حيث يشير ميخائيل بريك في تاريخه إلى تجاوز حدود التراتبية الاجتماعية للنصارى مثلاً من خلال العلاقات الشخصية مع الحاكم. فيروي على سبيل المثال أن الوزير إسماعيل باشا ابن العظم ''أخذ من حمص اثنين من نصارى أخوة، وهم نعمة ويوسف، عملهم يازجية،[8] وترقوا عنده، وكذلك أولادهم بعدهم ترقوا وانشهر اسم بيت اليازجي بحمص.''[9] يبيّن هذا حركية الحدود التي تميّز المراتب الاجتماعية وإمكانية تجاوزها، ولكن بالرغم من هذه الحركية القائمة على ظروف العلاقات الشخصية، يبقى التساؤل في مشهد الفرح العظم، الذي يبرز فيه الترتيب العام للمجتمع الدمشقي، قائماً: في أي يوم يحضر نعمة ويوسف، مع الموالي أم مع النصارى واليهود؟ الجواب صعب لقلة معرفتنا بدرجة المرونة في تحديد تلك المراتب. وهناك تقسيم آخر معروف متداول لطبقات المجتمع لم يذكره البديري بالتحديد، كطبقة الأعيان، والأشراف، والنقباء، ورؤساء العسكر، والجند، والحرفيون. ولكن يمكننا الافتراض أنها متضمنة في هيكليته السابقة. فالأعيان والأشراف والنقباء ورؤساء العسكر يمكن اعتبارهم في المراتب الأربعة الأولى، بشكل أو بآخر، في حين أن طبقة الجند، المحلية والتركية، والحرفيون يمكن توزيعها على الطبقات الثلاثة الدنيا، باستثناء الأخيرة.

هناك العديد من الأمور اللافتة في مشهد الفرح العظيم، أولها الفصل

---

(8) اليازجي هو الكاتب، من ''ياز'' يكتب و''جي'' النسبة إلى المهنة، أو صاحب المهنة.

(9) ميخائيل بريك، **تاريخ الشام (1720-1782)** (بيروت: مطبعة القديس بولس، 1930)، 7.

الشاقولي الحاد بين طبقات المجتمع، لدرجة تخصيص يوم لكل طبقة لمنع الاختلاط الطبقي، والحفاظ على التمايز الاجتماعي بين الأعيان والعامة من جهة، وبين المسلمين وغير المسلمين من أهل الذمة من جهة أخرى. وكان هذا التمايز الطبقي ظاهراً في الفضاءات العامة للمدينة من خلال التخصيص المكاني للملل في أشكال التوزيع العمراني، فمناطق الأغنياء غير مناطق الفقراء مثلاً، وهناك أحياء خاصة لأهل الذمة، مثل حارة اليهود، والحارات الشرقية المسيحية في المدينة القديمة،[10] ومن خلال اللباس أيضاً، حيث تميز المسلمون عن غير المسلمين بالزي واللون، كما تميزت طبقات العلماء بنوع اللباس وشكل ولون العمامة. ويروي ميخائيل الدمشقي في تاريخه، كما سبق وأشرنا، عن كيفية استخدام القبعات المسماة ''قاووق'' وألوان الشاش الملفوف حولها للتميز بين الطوائف: ''وكان في ذاك الزمان ترتيب قديم، لبس قواويق جوخ: الإسلام بشاشٍ أبيض، والنصارى بشاش

المراتب الاجتماعية

«يطلق على الباشا وحاشيته وجميع الذين يقومون بخدمة الباب العالي 'العثمانلية'، وهم يتكلمون أو يدعون أنهم يتكلمون اللغة التركية، ويشكل 'الأفندية' هيئة العلماء ويتكلمون العربية، لأن معظمهم من سكان حلب المحليين، باستثناء عدد قليل يمكنهم تكلم التركية جيداً. ولا يزال الأغوات، أو (بمعنى ضيق) أولئك الذين يستأجرون الأراضي، يتمتعون بشيء من النفوذ في الديوان، أو في مجلس المدينة، غير أن نفوذهم وعظمتهم آخذة في الانحدار عما كانت عليه من زمن بعيد؛ فقد انقرضت معظم العائلات القديمة الآن...

ويؤلف الأشراف (أو ذوو العمائم الخضر كما يطلق عليهم الإفرنج) مجموعة كبيرة وقوية جداً، تضم أشخاصا من جميع الطبقات، ويتميزون بلون الشاش الأخضر الذي يلفونه حول عمائمهم، وهم يتمتعون بمزايا خاصة تحت ظل رئيسهم الذي يعينه الباب العالي الذي يلقب بـ «النقيب». وبالطبع فإن عدد المسلمين الذين يضعون الشاش الأبيض آخذ في الانحدار في كل يوم، بسبب زواجهم من بنات الأشراف، حيث يصبح الأطفال، المولودون من هذه الزيجات، من ذوي العمائم الخضر بسبب انتمائهم إلى أمهم...

ينضم إلى هيئة التجار عدد كبير من الأجانب الذين يفدون من جميع المدن التجارية الكبيرة في السلطنة، ويمكثون في حلب حتى يبيعوا جميع البضائع التي جلبوها، أو حتى ينهون استثماراتهم، وتتاح لهم فرصة العودة إلى وطنهم الأصلي بالقوافل بسهولة...

تقسم الحرف إلى مجموعات مختلفة، يرأسها عادة شيوخ، وكانت هذه المجموعات تسير في الماضي في مواكب رائعة في مناسبات معينة، إلا أنه فرض حظر على هذه المواكب، بسبب القلاقل التي أثارتها النزاعات حول الأسبقية.

يعتبر الحرفيون بصورة عامة نشيطين ومقتصدين، وهم يعملون ببطء، إلا أنهم يعملون لساعات طويلة جداً خلال الأربع والعشرين ساعة، ويحصلون على عطل قليلة جداً. ويعتبر تعاطي المشروبات الروحية، رغم ندرته في صفوفهم، أمراً مشيناً للغاية. علماً بأنه ليس شائعاً بينهم...»

■ اكسندر وباتريك راسل، تاريخ حلب الطبيعي، ترجمة خالد الجبيلي (1997)، 104.

(10) التخصيص لم يكن حصرياً، فمن الطبيعي أن توجد بعض العائلات المسلمة الفقيرة في حارات اليهود والنصارى.

كحلي، واليهود بشاش أحمر، وكلٌ معروف أمره، ولا أحد يتعدى الرسوم.''[11]
وهذا التمييز العلني باللباس كان يُعرّض بعض الطوائف لمعاملات سيئة من بعض الأطراف، مما يضطرهم أحياناً لتغيير الرموز الدالة عليهم للاختفاء اجتماعياً. يضيف ميخائيل الدمشقي: ''فالآن بحضور العساكر، صاروا يلتفتون للنصارى أرباب القواويق، يظنونهم أغنياء فيبلصونهم، ويهينونهم مع اليهود. فالتزموا الجهتين أن يغيروا لبس القواويق، ويلبسوا شال سنجابي وكحلي، واليهود أبطلوا لبس الأحمر، وصاروا يلبسون حكم (مثل) النصارى، حتى ما عادوا ينعرفون إلا من لهم سالفُ شَعر. وأما الإسلام فإنهم بقيوا (بقوا) على كسمهم يلفون على القاووق شال ابيض، والأشراف أخضر.''[12] فالمجتمع الدمشقي في القرن الثامن عشر كان مجتمعاً تراتبياً ذا هرمية تقليدية واضحة للعيان في فضاءات المدينة ومكرّسة في الممارسات الاجتماعية، ولو أن هذه الهرمية بدأت تواجه تحديات من خلال التحولات الاجتماعية الجديدة، مما اضطر السلطنة إلى إلغاء الرموز المميزة للطوائف والطبقات الاجتماعية، كما يخبرنا ميخائيل الدمشقي: ''إلى بعد مدة سنين صدر أمر سلطاني بإبطال لبس القاووق كلياً، وما عاد له وجود ولا أحد يعرفه من المحدثين.''[13]

الأمر الثاني اللافت في التراتبية الاجتماعية التي قدمها البديري هو تمييز مشايخ الطرق الصوفية عن التراتبية الاجتماعية، حيث خُصص لهم تهليلة قبل الفرح، جُمع فيها الخاص والعام. ولا ندري لماذا هذا التمييز لمشايخ الطرق بالتحديد، هل هو نزولاً عند رغبتهم هم، أم أنه من الطقوس المتعارف عليها في المدينة، أم أنه اجتهاد خاص من فتحي الدفتري؟ ولماذا لم ينضم مشايخ الطرق إلى

(11) ميخائيل الدمشقي، **تاريخ حوادث الشام ولبنان**، 23.

(12) ميخائيل الدمشقي، **تاريخ حوادث الشام ولبنان**، 23.

(13) ميخائيل الدمشقي، **تاريخ حوادث الشام ولبنان**، 24. بالرغم من التوجه العام في السلطنة للتقليل من الفوارق الدينية في المجتمعات العثمانية، فإن التوجهات الفردية للحكام في دمشق كانت من فترة إلى أخرى تسعى لتكريسها من خلال قرارات وفتاوى إرتجاليه تعسفية لا تعكس رغبات الجمهور ولا تتماشى مع التحولات الاجتماعية، وغالباً ماكان يتجاهلها الدمشقيون أو يسعون لرفعها، كما أشرنا في المشهد السابق.

فئة العلماء والمشايخ التي خُصص لها اليوم الثالث؟ ولماذا لم يجتمع الخاص والعام إلا مع مشايخ الطرق؟ هل يعكس هذا الترتيب الخاص تغيّر العلاقات ضمن المؤسسة الدينية بحد ذاتها من جهة، ونمو العداوة للصوفية وطرقها من جهة ثانية؟ أسئلة هامة لا يمكننا الإجابة عنها بشكل يقيني لشُحّ المعلومات المتوفرة عن التحولات الاجتماعية في تلك الفترة.

تشير المصادر إلى ازدياد شعبوية الطرق الصوفية في تلك الفترة، وانتشارها بشكل خاص ضمن الطبقات الدنيا من المجتمع، كما تشير إلى تنامي العداوة لها من طبقة العلماء الفقهاء، الذين طغت عليهم نزعة عقلانية في تفسير وفهم الأمور الدينية.[14] ومَثّل هذا الجانب العقلاني المتشدد حركة قاضي زاده التي شاعت في تركيا، وامتدت إلى بلاد الشام في القرن السابع عشر. ونرى انعكاسات هذه العداوة في أوجها في حياة وكتابات الشيخ عبد الغني النابلسي، الذي عانى كثيراً بسبب التزامه بالمنهج الصوفي، وتبنيه لأفكار الشيخ محيي الدين ابن عربي، مع أنه كان ثرياً وينتمي إلى طبقة العلماء والمشايخ. وقد لقّب الشيخ عبد الغني، كما سنرى لاحقاً، بـ ''أبو الفقراء،'' وكان ممن ساهموا في صهر الفوارق الطبقية، وخلق فضاءً عقلانياً حديثاً للفكر الصوفي، روج من خلاله لفهم روحانيات الصوفية بالاعتماد على الذات والكتاب عوضاً عن شيخ الطريقة، أي على الروحانية الفردية عوضاً عن المنهجية المؤسساتية التقليدية.[15] لذا فإن جمع مشايخ الطرق مع العام والخاص من أتباعهم بتهليلة في بداية الفرح، ربما يعكس تميّزهم الاجتماعي، ودورهم في اختزال الفوارق الطبقية، وربما يعكس تركيزهم على الجوهر الإنساني

---

(14) نقصد بـ''العقلانية'' هنا ما وصفة النابلسي بتقوية الجزء العقلي في الإنسان على حساب إضعاف الجزء الإيماني التسليمي: ''كما هو مشاهد في كثير من الناس، تراه لا يقبل حكماً من أحكام الشرع مالم يكن أمراً معقولاً، وللعقل مدخل في إدراكه.'' النابلسي، **الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية** (القاهرة: طبع علي العدوي وأحمد أبي النصر، 1859)، 1: 231.

(15) مفهومنا ''للعقلانية الصوفية'' موضح في المشهد العاشر الذي يعالج موضوع الفضاء العام والعقلانية الدينية.

الذي يجمع الكل ورفضهم للتمييز الطبقي، ونظرتهم التي تقوم على المساواة بين طبقات المجتمع. ففي رسالة إلى الشيخ أحمد النابلسي المقيم في مدينة نابلس، يبين الشيخ عبد الغني النابلسي القيم التي كان يروج لها في تلك الفترة: ''فاحتفظوا عباد الله على المحبة القلبية فيما بينكم، وأشفقوا على الصغير، وعظموا الكبير، وأعينوا المساوئ، وانزعوا بعدكم وبينكم، فإنكم عباد رب واحد، وأمة نبي واحد، وأولاد أب واحد وأم واحدة. وكلكم في صورة آدمية واحدة، فتأملوا هذه القضية.'' (16)

الأمر الثالث اللافت في مشهد الفرح العظيم هو تخصيص يوم إلى ''المغاني والشلكّات من أهل الهوى والبدع.'' ليس هذا فحسب وإنما التكرّم الزائد عليهم بالعطايا والهدايا من الفضة والذهب، لدرجة لفت الانتباه وانتشار الخبر. فالبديري لم يحضر الفرح، كما يبدو من حديثه، وإنما نقل ما شاع في المدينة. ولقد سبق وتساءلنا في المشاهد السابقة عن تلك الشريحة الاجتماعية النسائية ذات الحضور البارز في فضاءات المدينة، وشككنا في وصف البديري لهم بـ''الشلكّات،'' ولا ندري عما إذا كان يتحدث عن الشريحة نفسها التي قدمت لنا المسيرة الغنائية في شوارع دمشق في المشهد الثاني. ونرى هنا حضوراً جديداً ذا مشروعية لهذه الشريحة، حيث ينطوي تخصيص يوم لهم، حتى ولو كانوا في أسفل الهرم الاجتماعي، على اعتراف واضح بانتمائهم المشروع إلى فئات المجتمع الدمشقي. كما يوحي التكرّم الزائد عليهن بأنهم من الطبقات الدنيا المحتاجة، ويفصح عن رغبة الدفتري بالإنعام عليهن في هذه المناسبة الخاصة. والفرح هو بجوهره استعراض للسلطة السياسية والاجتماعية، وما تتضمنه من المكانة والجاه، ومن مقتضيات السلطة تحديد الرعيّة، بمختلف أطيافها الاجتماعية. ومن خلال الفرح العظيم يحدد فتحي الدفتري الهيكلية الاجتماعية للرعيّة الدمشقية، ويضفي مشروعية على انتمائها إلى المجتمع بغض النظر عن المكانة التي تشغلها في الهرم الاجتماعي.

(16) عبد الغني النابلسي، **وسائل التحقيق ورسائل التوفيق**، تحقيق سامر عكاش (ليدن: بريل، 2010)، 266.

لم يذكر البديري أية تفاصيل تخص برنامج التسلية والترفيه الذي خصصه الدفتري لكل يوم من أيام الفرح. فهل اقتصر في الأيام السته الأولى على تحضير وليمة للمدعوين من كل طبقة، وعلى الأكل والشرب فقط، في حين خصص اليوم الأخير للغناء والرقص والموسيقى، لذا ظهرت فيه القبايح وقِلّة الأدب؟ وإذا قارنا وصف البديري لفرح فتحي الدفتري بوصفه للفرح العظيم الذي أقامه سليمان باشا قبل فرح الدفتري بأيام فقط، فسنرى أن برنامج التسلية في فرح سليمان باشا استمر طيلة الأسبوع. وليس هناك مايبرر تميّز طقوس احتفال الدفتري عن طقوس احتفال سليمان باشا، وإلا لكان نقطة مهمة جديرة بالتعليق من قبل البديري. لذا فإننا نفترض بأن برنامج الترفيه في فرح الدفتري لابد وأنه استمر طيلة الاسبوع، ولم يقتصر على اليوم الأخير فقط. وهذا يعني أن حضور فريق من المغاني وتوابعهم كان قد استمر طيلة الاسبوع، ولكن ربما حضور جمع من النساء وأهل الهوى في اليوم الأخير هو الذي ميز فعالياته عن الأيام السابقة، وحدا بالبديري للإشارة للقبايح وقِلّة الأدب. ولاندري لماذا لم يحدد البديري ما يقصد بقبايح الأفعال وقِلّة الأدب في فرح فتحي الدفتري، في حين أنه لم يتوان عن ذكر تلك التفاصيل المثيرة في فرح الوالي سليمان باشا، حيث كتب يقول:

> وفي غرة شهر ربيع الأول، نهار السبت، شرع حضرة والي دمشق الشام، سليمان باشا ابن العظم، في فرح لأجل ختان ولده العزيز أحمد بيك، وكان في الجنينة التي في محلة العمارة، وأظهر جميع الملاعبين، والمداقفين، والطوايف، والمغنيين، والنصارى، واليهود، وجميع القضاة، والأكابر، والآغاوات، والأفندية. وكتب أسماء الأولاد المحابيب، وأرسل أتى بهم، وأمرهم بالرقص في حضور ذلك المحفل، وأمرهم أن يظهر كل واحد منهم بما يقدر عليه من آلات المنكر، ويتكلم بما يريد أن يتكلم، بالغنج والبوس والانخلاع بالمحضر. وكان حاضر بالجمع رجل نصراني، وكيل البترك، يقال له ابن توما. فأطلقوا له السراح فعمل عمايل موهوما، ولعب خيال

ايزار، وعمل واحد بصفات ابن توما، وكان غليظ طويل، وعمل واحد صفات يهودي، وجعل اليهودي يناكح إلى ابن توما النصراني في ذلك الجمع والمحضر، وكل منهم لذلك الأمر ينظر ويبصر، وقد فعلوا أفعال لاتفعلها الجهال، ولازالو على مثل ذلك الحال سبعة أيام، وثمانية ليالي.(17)

يختلف وصف البديري لأحداث الفرح العظيم لكل من فتحي الدفتري وسليمان باشا، ومن الصعب التكهن بمدى الدقة بالوصف، وهل الاختلاف ناجم عن أسلوب تناقل الخبرين، أم عن اختلاف حال الكاتب عند كتابة الخبرين، أم عن اختلاف حقيقي في برنامج الفرحين؟ فالفرحان نظما في الشهر نفسه، ربما بفاصل أيام بينهما، وكلاهما استمرا على مدى سبعة أيام، وضما مختلف الشرائح الاجتماعية في المدينة. ومن الواضح روح التنافس بين صاحبي الفرحين، وهما أهم شخصيتين في دمشق، الوالي وصاحب الخزينة، خصوصاً وأن فتحي الدفتري كان يهدف لترسيخ صورته كمنافس للوالي، وحتى أقوى منه بحكم علاقاته الوطيدة مع الباب العالي. لذا لا نرى مايبرر اختلافهما في تخصيص الأيام لطبقات معينة بفرح الدفتري، وخلط الجميع في فرح سليمان باشا. والأرجح هو تمييز الطبقات بتخصيص يوم لكل طبقة في الفرحين، وهذا مايبرر السبعة أيام، وأن البرنامج

---

(17) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 38، مطبوع، 111. النص في النسخة المطبوعة: "وفي غرة ربيع الأول من هذه السنة شرع حضرة والي دمشق الشام، سليمان باشا ابن العظم في فرح، لأجل ختان ولده العزيز أحمد بك، وكان في الجنينة التي في محلة العمارة، وجمع فيه سائر الملاعب وأرباب الغناء واليهود والنصارى، واجتمع فيه الأعيان والأكابر من الأفندية والأغوات ما لا يحصى، وأطلق الحرية لأجل الملاعب يلعبون بما شاؤوا. من رقص وخلاعة وغير ذلك، ولا زالوا على هذا الحال سبعة أيام بلياليها. وبعد [ذلك] أمر بالزينة، فتزينت أسواق الشام كلها سبعة أيام، بإيقاد الشموع والقناديل، زينة ما سمع بمثلها، وعمل موكب ركب فيه الأغوات والشربجية، والأكابر والإنكشارية، وفيه الملاعب الغريبة من تمثيل شجعان العرب وغير ذلك. وثاني يوم طهر ولده أحمد بك، وأمر من صدقاته أن يطهّر من اولاد الفقراء وغيرهم ممن أراد، فصارت تقبل الناس بأولادهم، وكلما طهّروا ولداً يعطوه بدلة وذهبين، وأنعم على الخاص والعام، والفقراء والمساكين بأطعمة وأكسية وغير ذلك، مما لم يفعل أحد بعض ما فعل، ولم نسمع أيضاً بمثل هذا الإكرام والإنعام، على الخاص والعام، فرحمه الله وجازاه أحسن الجزاء، آمين."

الترفيهي الذي يضم الغناء والرقص والتمثيل قد امتد على مدى السبعة أيام. وهناك اختلافات في التعبير عن السلطة والجاه، من تزيين المدينة، والطُّهور المجاني والجماعي لأولاد العوام والخواص في فرح سليمان باشا، إلى العطايا والكرم الزايد ووهب الذهب والفضة في فرح الدفتري. يروي البديري عن فرح سليمان باشا:

وفي ختام الأيام نبّهوا على الأسواق أن تزين، فتزيّنت الأسواق، وأوقدوا الشموع، وبطّلوا البيوع، وعلّقوا القناديل والستاير، ووضعوا كل مقصب فاخر، وعم موكب عظيم ركبت فيه الآغاوات والشربجية، والأكابر، والإنكشارية. وأوكب كل فن بفنه، وألبسوا الجمال العتورة، وزادوا الرنّة، وعمل وكيل خرجه، ابن الديري، مع العرب بدوي، وكان زايد الفجور والظلم والتعدي، على مانقلوا عنه الأعوام. وكذلك كانت تثني عنه بهذه الفعال جميع أهل الشام، لأنه لسان حال سليمان باشا، ولا يُوقّر أحدا من الناس. ولما كان ثاني يوم طهور ولده العزيز أحمد بيك، ابن سليمان باشا، أمر أن يطهّروا أولاد من أراد من الخاص والعام. فصارت تقبل الأولاد، فكل ماطهّر واحد يعطوه بعض بدلة من اللباس، واثنين ذهب من غير باس. ولما زاد المدد، صاروا يعطوا قرش ونصف بالعدد. وقد طهّروا خلق كثير، مافعل غيره مثل ذلك في تلك الأقاليم، وأنعم على الخاص والعام، وأطعم الفقراء والمساكين الأيتام.[18]

تبدو المظاهر المشتركة بين الفرحين، عدا طول المدة والحضور الواسع والمبالغة في البذخ والترف، هي تلك التي وصفها البديري بالقبايح وقِلّة الأدب، أفعال ''الفسق والضلال،'' مثل الرقص والبوس والغنج والانخلاع التي ''لا تفعلها الجهلة.'' ويبدو في تقييمه هذا مدفوعاً بخلفيته الدينية المحافظة وشريحته الاجتماعية الفقيرة، وينطوي على تذمر غير معلن من إسراف الأغنياء والأعيان.

(18) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 38، مطبوع، 111.

وتبدو تلك الأفعال من خلال وصفه لها منافيه للمبادئ الدينية والأخلاق والآداب العامة القائمة عليها. ولكن حتى لو اتفقنا مع موقف البديري وأمثاله من العامة، فإنه لا يمكن تعميم تقييمه على شرائح المجتمع الدمشقي كافة. فمن المؤكد أن تقييمه هذا لا ينسجم مع موقف مختلف أطياف المجتمع الدمشقي، وخاصة طبقة الأعيان التي شاركت بالمناسبتين. ومن المتعارف عليه أن مظاهر الأفراح الرسمية، التي تقيمها رموز السلطة السياسية، لابد وأن تعكس الأعراف والتقاليد الاجتماعية السائدة، وأن تحمل بالطقوس الاحتفالية المقبولة والمتعارف عليها ضمن مختلف الشرائح الاجتماعية. لأنه ليس من مصلحة رموز الحكم استعراض الجاه والسلطة السياسية والاجتماعية بمظاهر تنافي الأعراف والتقاليد السائدة، مما قد يجلب عليهم غضب الرعيّة ويؤجج كرههم لهم. وهذا لا يعني بالطبع أن تكون المظاهر والعادات والممارسات الاجتماعية الشائعة، التي تعكس نمط حياة الطبقات العليا، مقبولة أيضاً من قبل الطبقات الدنيا. ولا أن تكون معايير الآداب العامة للطبقات الدنيا متوافقة مع تلك للطبقات العليا. لذا

ثقافة التسلية والترفيه في حلب

«ينفذ عرض الدمى المتحركة بأسلوب خيال الظل بنفس طريقة Les Ombres Chinoise ولكن بدرجة أقل من حيث الأداء، وتكون خشبة المسرح في غاية البساطة، وتصبح جاهزة في بضع دقائق، ويقوم بأداء العرض كله شخص واحد، يتمتع بموهبة فائقة، إذ يغيّر طبقة صوته، ويقلد اللهجات المحلية، أو السمات الأخرى للشخصيات التي يقوم بعرضها في المسرحية، ويمكن تقصي بعض المحاولات البسيطة لعرض قصص مسرحية في هذه العروض يتم تنويعها أكثر وتزويقها بمسيرة قوافل، ومواكب الأعراس ومواكب مبهرجة أخرى. إلا أن تعليقات كراكوز غير المحتشمة تقاطع كل ذلك، وهو أشبه بشخصية بانش (Punch) في مسرحهم؛ وفي العروض التي توجد فيها نساء، كما في عروض البيوت الخاصة، فتحذف هذه الأجزاء من الحوار. أما في المقاهي، فلا توجد قيود على عروض الدمى المتحركة، من حيث بذاءة الحوار. غير أن القاضي يمكن أن يتدخل في بعض الأحيان لمنع ذكر بعض الأفراد في شخصيات المسرحية وتصويرهم بشكل يجعلهم موضع سخرية للجمهور، ففي بداية الحرب الروسية في عام 1768، تم عرض تصرفات الانكشارية في حلب على المسرح بأسلوب ساخر، إذ لا يفوت كراكوز الفرصة بعدم إلقاء بعض الملاحظات النقدية الساخرة واللاذعة عن قوتهم. ورغم أن ذلك لقي استحساناً كبيراً من الجمهور، إلا أنه تم توقيفه قانوناً، لأنه رغم عدم الخشية من بطش الانكشارية كثيراً وهم في حالهم المخزي، خشي انتقامهم من أجل ذلك عند تحركهم للحملة الثانية. وفي إحدى حالات الإفلاس كانت قد أحدثت ضجة شعبية كبيرة، تقدم بعض الأشخاص المعنيين بطلب إلى السراي لحمايتهم من وقاحة وسخرية كراكوز، الذي كان قد تقمص على المسرح شخصية تاجر، مشيراً إلى صفقات حدثت مؤخراً، ومثل عددا من الخدع الاحتيالية، ولقيت تشجيعاً كبيراً من الجمهور.

أما هجاء أشخاص في السلطة هجاءً حاداً فيكون حذراً جداً، إلا أن كراكوز يتمتع بمجال واسع لانتقاد حماقات بعض الأشخاص في الحياة الخاصة وعدم نشر العدالة بين العامة، وفساد الحكومة، وقد عرضت قصة أحد الباشاوات الذي استهزئ به على المسرح بعد مغادرته المدينة، وقلما يسلم من ذلك قاض.»

■ اكسندر وباتريك راسل، تاريخ حلب الطبيعي، ترجمة خالد الجبيلي (1997)، 104.

فإن تقييم البديري هنا يعكس منظور الشريحة الاجتماعية التي ينتمي إليها أكثر مما يعكس الرأي العام للجمهور الدمشقي.

أما موضوع اللهو واللعب في الأماكن العامة، كجزء من الاحتفالات العامة، فكان من الأمور المألوفة في مدينة دمشق. ويروي البديري عن الاحتفالات بعودة قافلة الحج بأمان أيام عثمان باشا سنة 1760، كيف أمروا بالزينة في المدينة، "ونادى عثمان باشا أن من عنده لعبة، ولو كانت من الطين والخشب، أو عنده معرفة بأبواب السيما، التي تسمى بالملاعيب، فله عندي الإكرام الزايد، فبذل جانباً من المال وأعطى ومنح، ودارت العرايض بأنواع الملاعب وعملت جميع الصنائع والحرف، ومشت بمواكب عديدة مدهشة، منهم بالأسلحة والعدد والدروع الفاخرة، ومنهم الثياب المثمنة المنوعة. والحاصل حصلت زينة ما سمعنا ولا رأينا أنه صار نظيرها."[19] فطقوس الاحتفالات بحد ذاتها لم تكن هي محل نقد البديري، وإنما أشكال معينة منها لا تروق له كما يبدو. ولفهم موقف البديري علينا أن لا ننسى هنا أننا في مجتمع متغيّر، يمرّ بتحولات جديدة طالت المألوف الاجتماعي والديني، وحدود الحريات الفردية والجماعية، وحيز المرأة التقليدي في المدينة. وهذه التغيّرات لابد وأن خلقت حالة من الاستقطاب الاجتماعي والفكري، تميّز من خلالها القطب المؤيد عن القطب المعارض. والبديري، الذي نقل لنا أخبار الفرحين العظيمين دون المشاركة والمعاينة الشخصية، هو من الطبقات الاجتماعية الدنيا المحافظة والمهمشة في المجتمع، التي لاحول لها ولا قوة سوى التأسف والتأسي على ما يمر به المجتمع من انحطاط ديني وانحلال أخلاقي. لذا نراه يشير دائماً إلى التغييرات والتحولات الاجتماعية والدينية التي يشهدها المجتمع الدمشقي بلهجة من الأسى والمرارة:

ولما حصل لي ولأمثالي الضيق والضرر، وزادت بي الهموم والفكر من تقلبات هذا الوقت الذي علينا عبر، وما ظهر فيه من التغيّر والغير، شكوت

(19) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، 269.

من ذلك إلى والدي وأستاذي وشيخي، ومن عليه بعد الله اعتمادي... الشيخ أحمد... ولما سمع من شكواي زادت به البلايا. فقال لاتحزن، واسمع مني في هذا المعنى هذه الأبيات الحسنة مضمناً لما قبلها:

تباً لآخر عصر قد دهينا به
فالسعد والحظ فيه غير موجودِ
من الشدايد والأهوال قد كثرت
وليس نهج التقى فيه بمقصودِ
وربقة الدين والشرع العلي انفصمت
يا عين مما زرينا بالبكي جودِ
أيا خليل استمع قولا لذي حكم
أو ما يقول لذي الألباب محمودِ
هذا الزمان الذي كنا نحاذره
في قول كعب وفي قول بن مسعودِ
إن دام هذا ولم يحدث له غير
لم يبكى لميت ولم يفرح لمولودِ[20]

بمحاذاة هذا الفريق المتحفظ على التغيّرات الاجتماعية، كان هناك فريق متشدد يمثله ذلك الفقيه الذي أفتى بحرمة النظر إلى وجه غير الملتحي على الإطلاق، كما سنشير لاحقاً، وتبنى موقفه والي الشام يوسف باشا، والأسطواني الذي حرم أكل البقلاوة، وجماعته التي ضربت النساء لمنعهن من الولولة في الجنائز، وأمثالهم كثيرون في دمشق، حيث تناوبت قوة تأثيرهم بحسب قربهم من الوالي وأصحاب

(20) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 40. هذا المقطع محذوف في نص القاسمي المطبوع. الشعر عامي وركيك، ولكن اهميته تكمن في التأكيد على حالة التغيير التي شهدها المجتمع الدمشقي في تلك الفترة.

النفوذ السياسي، وقدرتهم على اقناعهم بوجهة نظرهم. ومن الواضح أن آل العظم كانوا بشكل عام من المنفتحين ثقافياً ودينياً، وكذلك فتحي الدفتري وعائلة الفلاقنسي المعروف عنهم نزعاتهم الدنيوية وبعدهم عن التشدد الديني. وامتد هذا المد والجزر في التحول بين قطبي المجتمع حتى نهاية القرن الثامن عشر. فقد وصف حسين آغا العبد في يومياته، التصرفات الارتجالية المتشددة لمتولي الشام كنج يوسف باشا في بدايات القرن التاسع عشر (سنة 1797)، فكتب يقول:

ونادى في شرايع البلد على الشهبندر بطال، والطرح بطال، ولفات الزنانير الطرابلسية بطالة، لا أحد يلفهم. ونادى على الحمام لا أحد يطيّر حمام، ولا أحد يسكر. ونادى على الحرم البرانيات، لا أحد منهم من النسوان يقفوا إلى العسكر ولا إلى غيرهم، واستتاب منهم أكم من وحدة، وغير ذلك من المحرمات... وكل يوم ينادي بشرائع البلد على شي... نادى على النوبات والآلات بطالة، ونادى على السهرات لا أحد يلعب بالفناجين، ولا بالخطة، ولا بشي من الملاهي، وأشياء كثيرة.[21] . . . وفي غرة شهر ذي الحجة، سنة اثنين وعشرون ومايتين والف، رأى ثلاث نصارى لافين شالات، فجابهم بالحال إلى السرايا ورما رقبة الواحد، وأمر على الإثنين بالقتل، فأسلموا الإثنين وخلصوا. ونادى على صلاة الجماعات، لا أحد يقطع الصلاة. وفتش على المدارس، وأمر المتولية بأن يجيبوا أرباب الشعائر ويقيموا في شعائرهم من تدريس وقراءة أجزاء ووعظ وغير ذلك. وصار في ذلك الأمور لأرباب المتولية تبين.[22] . . . ثم بعد ذلك نادى أيضا بأن جميع المردان يرخوا ذقونهم، ولا أحد يحلق ذقنه، ونبه على الحلاقين لايحلقوا لأحد ذقنة. ونبه على جميع الحرف كل من عنده أو في طرفه أمرد

(21) حسين آغا العبد، **حوادث بلاد الشام والامبراطورية العثمانية**، تحقيق يوسف جميل نعيسه (دمشق: مطبعة الشام، 1986)، 138-142.

(22) حسين آغا العبد، **حوادث بلاد الشام**، 142.

يرخيله ذقنه.[23]... وأيضاً طالع منادى في شرايع البلد بأن الكنافه والقطايف والبقلاوة بطالة، والبغاجة بطالة، والعوامة بطالة، وعلى ذلك فقيس. فجميع الشام كل المذكور بطال، فقوي حصل لأهل الشام كدر، لأن ماسبق مثل هذه الأمر من قديم الزمان.[24]

لاشك بأن المبالغة في التشدد دليل غير مباشر على المبالغة في التحرر، فالتطرف يأتي بالتطرف، وتحريم الكنافة والقطايف والبقلاوة والعوامة، وحلق الذقون، وتطيير الحمام، ولف الشالات، وما إلى ذلك من تضييق على الحريات الشخصية والعامة، ليست إلا محاولات من السلطة الدينية، مدعومة بالسلطة السياسية الإدارية، للرد على مظاهر التحرر التي وضحناها في اللقطات والمشاهد الاجتماعية المعروضة في هذا الكتاب. وفي مقابل هذا التوجه الاجتماعي يجب أن لا يغيب عن بالنا الحضور الاجتماعي الواسع لكل أطياف الناس في المجتمع الدمشقي الذي ضمه "الفرح العظيم،" في كلتا المناسبتين. ولاشك بأن من الحضور من لا يوافق على المظاهر الدنيوية التي يكرسها هذا النمط من الاحتفالات، ولكن لا يمكن أن يأخذ الفرح هذا المظهر الاجتماعي لو لم يكن ذلك هو المظهر المقبول والممارس من قبل الغالبية العظمى من شرائح المجتمع الدمشقي، ليس بمستوى البذخ نفسه بالطبع، ولكن بصور مشابهة. وسنأتي على مناقشة سيران كبير يبين وجهاً آخر للحياة الدنيوية في المجتمع الدمشقي.[25]

(23) حسين آغا العبد، **حوادث بلاد الشام**، 143.

(24) حسين آغا العبد، **حوادث بلاد الشام**، 143.

(25) كانت المبالغة في استعراض السلطة والجاه، وخصوصاً في مناسبات الختان، من المظاهر الشائعة بين الحكام والأعيان في المجتمعات العثمانية، انظر:
Babak Rahimi, "Nahils, Circumcission Rituals and the Theatre State," in Sijdi (ed.), *Ottoman Tulip, Ottoman Coffee*, 90-116.

التراتبية الاجتماعية ومفهوم ''الجاه''

التراتبية الاجتماعية هي من صفات المجتمع الوسيطي الذي تُختزل فيه الدولة ومصالح الرعيّة، بحال الوالي وحاشيته، وتمثل فيه ممارسات البلاط الملكي أو السلطاني المعايير العليا لثقافة المجتمع والرعيّة، ويكون الجاه هو المحرك الأساسي للعلاقات الاجتماعية. و''الجاه'' هو القدر والمنزلة الاجتماعية، والتي بموجبها يتميز الناس بعضهم عن بعض. ويولي ابن خلدون مفهوم ''الجاه'' اهتماماً خاصاً في نظرياته عن العمران المدني، ويعرف الجاه بأنه ''القدرة الحاملة للبشر على التصرف في من تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع، والتسلط بالقهر والغلبة، ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم في العدل بأحكام الشرائع والسياسة.''[26] ويرى ابن خلدون أن الجاه لا يقتصر على طبقة معينة وإنما ''متوزع في الناس، ومترتب فيهم طبقة بعد طبقة، ينتهي في العلو إلى الملوك، الذين ليس فوقهم يد عالية، وفي السفل إلى من لا يملك ضراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه.''[27] وتمايز القدر والمنزلة الاجتماعية، بحسب الجاه، يقود بالضرورة إلى التعاون لتنظيم أمور المعاش وتسيير المصالح في العمران المدني. وهذا التعاون القائم على التمايز الطبقي يقتضي تصرف كل طبقة من طبقات المجتمع بالطبقة أو الطبقات التي تحتها، بحسب السلطة التي تملكها بحسب الجاه، أي المكانة التي تتميز بها. يقول ابن خلدون ''إن كل طبقة من طباق أهل العمران من مدينة أو إقليم لها قدرة على من دونها من الطباق، وكل واحد من الطبقة السفلى يستمد بذي الجاه من أهل الطبقة التي فوقه، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده على قدر مايستفيد منه.''[28] لذا فإن الجاه هو المحرك الأساسي للحياة الاجتماعية والمنظم لعلاقات الناس في جميع أبواب المعاش. وتختلف درجات الجاه، حيث ''يتسع ويضيق بحسب الطبقة

(26) ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، 390.

(27) ابن خلدون، **المقدمة**، 390.

(28) ابن خلدون، **المقدمة**، 391.

والطور الذي فيه صاحبه، فإن كان الجاه متسعاً، كان الكسب الناشئ عنه كذلك، وإن كان ضيقاً قليلاً فمثله.''[29] أما فاقد الجاه، أي المعدوم القدر والمكانة ذات التأثير الاجتماعي، فإنه وإن كان صاحب مال ''فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله، ونسبة سعيه ذاهباً وآيباً في تنميته، كأكثر التجار وأهل الفلاحة في الغالب، وأهل الصنائع كذلك. إذا فقدو الجاه واقتصروا على فوائد صنائعهم، فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر، ولا تسرع اليهم الثروة، وإنما يرمقون العيش ترميقاً، ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة.''[30]

ولكي يكون الجاه فعالاً في تنظيم العلاقات الاجتماعية في المجتمع الطبقي، فإنه يقتضي السلطة والتحكم من جهة الطبقات العليا، والخضوع والتملّق من الطبقات الدنيا. لذا يبذل الجاه دائماً من الفوق إلى الدون، ''فيكون بذله بيد عالية وعزة، فيحتاج طالبه ومبتغيه إلى خضوع وتملّق.''[31] فالخضوع والتملّق مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالجاه، ومن أسباب حصوله المحصل للسعادة والكسب. ويرى ابن خلدون أن ''أكثر أهل الثروة والسعادة بهذا التملّق،'' وهم المقربون غالباً من صاحب الجاه. كما يرى أن ''الكثير ممن يتخلق بالترفع والشمم، لا يحصل لهم غرض الجاه، فيقتصرون في التكسب على أعمالهم، ويصيرون إلى الفقر والخصاصة.''[32] وباعتبار أن الجاه وما يقتضيه من خضوع وتملّق من ركائز المجتمع التراتبي، فإن الترفع والتكبر عن الخضوع والتملّق هما، برأي ابن خلدون، ''من الأخلاق المذمومة.''[33] وهو حاصل من توهم الكمال، ومضر بأحوال الاجتماع العمراني ويقود بالنهاية إلى خراب الدولة. يقول في مقدمته:

---

(29) ابن خلدون، **المقدمة**، 391.

(30) ابن خلدون، **المقدمة**، 391. وهذا يفسر تخصيص اليوم الرابع أو الخامس لطبقة التجار بالرغم من ثروتهم، وكونهم أدنى من العلماء والمشايخ المتوسطي الدخل على سلم الجاه.

(31) ابن خلدون، **المقدمة**، 391.

(32) ابن خلدون، **المقدمة**، 391.

(33) ابن خلدون، **المقدمة**، 391.

واعلم أن هذا الكبر والترفّع إنما يحصل من توهم الكمال، وأن الناس يحتاجون إلى بضاعته، من علم أو صناعة، كالعالم المتبحر في علمه، والكاتب المجيد في كتابته، أو الشاعر البليغ في شعره، وكل محسن في صناعته يتوهم أن الناس محتاجون لما بيده فيحدث له ترفع عليهم بذلك. وكذا يتوهم أهل الأنساب، ممن كان في آبائه ملك أو عالم مشهور أو كامل في طور يعبرون به بما رأوه أو سمعوه من حال آبائهم في المدينة ويتوهمون أنهم استحقوا مثل ذلك بقرابتهم إليهم ووراثتهم عنهم، فهم متمسكون في الحاضر بالأمر المعدوم. وكذلك أهل الحيلة والبصر والتجارب بالأمور، قد يتوهم بعضهم كمالاً في نفسه بذلك واحتياجاً اليه.[34] وتجد هؤلاء الأصناف كلهم مترفعين لا يخضعون لصاحب الجاه، ولا يتملقون لمن هو أعلى منهم، ويستصغرون من سواهم، لاعتقادهم الفضل على الناس، فيستنكف أحدهم عن الخضوع ولو كان للملك، ويعده مذلة وهواناً وسفهاً ويحاسب الناس في معاملتهم إياه بمقدار مايتوهم في نفسه.[35]

ثابرت التراتبية الاجتماعية الوسيطية على تحديد الهيكليه العامة للمجتمع الدمشقي في القرن الثامن عشر، واستمر مفهوم الجاه في تنظيم العلاقات الاجتماعية عبر التمايز الشاقولي بين الطبقات، كما رأينا في مشهد الفرح العظيم. ولكن بالمقابل بدأت هذه الهيكلية الاجتماعية التقليدية، وما اقتضته من ثقافة وأنماط وطقوس في الحياة الاجتماعية، ببعديها العام والخاص، بالتغيّر التدريجي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وقد ساهم نمو الطبقة الوسطى، واتساع حضورها في حيز المدينة، كما سنبين في المشاهد اللاحقة، بكسر هذه التراتبية الجامدة والتسريع بتآكلها. وقد تضمنت تلك الشريحة أولائك المترفعين عن مقتضيات المكانة، من العلماء والمشايخ والتجار والأعيان، وخاصة طبقة المثقفين والمفكرين أصحاب الفكر الحر

(34) ابن خلدون، **المقدمة**، 391-392.

(35) ابن خلدون، **المقدمة**، 391-392.

في القرن التاسع عشر، الذين رفضوا الخضوع والتملّق لصاحب الجاه، ولعبوا دوراً هاماً في تقويض تراتبية المجتمع، وتغيير طبيعة العلائق التي تربط الطبقات بعضها مع بعض وبين الرعيّة والدولة، مما قاد في النهاية إلى التغيّر نحو المجتمع الحديث، الذي استبدل فيه الجاه، كمنظم لعلاقات الرعيّة بطبقات الأعيان، بمؤسسات الدولة التي يتساوى تجاهها الأفراد، وتهدف إلى تحقيق العدالة الاجتماعية النابعة من تلك المساواة والحريات التابعة لها.

مشهد 6

"سعدية قاضون، لا يحرك سكون"

في العدالة الاجتماعية

يصف أحمد البديري الحلاق في يومياته، **حوداث دمشق اليومية**، تدهور الأحوال الحياتية والإدارية في دمشق، ويروي سخرية الدمشقيين من الحاكم أسعد باشا العظم في مستهل عام 1158/ 1745:

> وكان هلّ محرم سنة ثمانية وخمسين وماية وألف نهار الثلاثاء، وقد زاد الأمر من زرباوات الشام، وكان قد كثر سبّ الدين، وظلموا الأعوام، ولم يكن أحد يسمع لهم كلام. وكذلك حاكم الشام، حضرة أسعد باشا، والي الشام، لا يعترض بأمر من الأمور، قد تبدد نظام الجمهور، وكل من قال يقول، وزاد ذلك الأمر عرضاً وطول. وزاد الغرور، فسموا الحاكم سعدية قاضون، لا يحرك سكون، بل نايم مع النايمون، وهم في طغيانهم يعمهون، وللمال والعرض يستحلون، لكن البلد ساكنه، ومن المظالم آمنة.[1]

---

(1) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 51؛ مطبوع، 131. النص كما ورد في النسخة المطبوعة: "ثم دخلت سنة ثمان وخمسين ومئة وألف نهار الثلاثاء. تفاقم الأمر من تعدي الزرباوات وهم الأشقياء، فاستطالوا في سب الدين وظلم الناس وغير ذلك. وحاكم الشام حضرة أسعد باشا لا يحرك ساكناً، ولم يفعل شيئا، حتى صاروا يسمونة سعدية قاضين، نايمة مع النايمين، ونرى الأشقياء للعرض والمال مستحلين، لكن البلد من الحركات ساكنة ومن ظلم الحكام آمنة."

عُرف عن الدمشقيين حبهم للدعابة والمرح، وشاعت بينهم روح التهكّم والسخرية، ولكن التعامل مع الحكام وأصحاب السلطة السياسية كان يشوبه الحذر دائماً، وفي هذا المشهد نراهم يسخرون من الوالي أسعد باشا لعدم اكتراثه بتدهور الأوضاع الحياتية في المدينة. فما الذي دفع الدمشقيين للتهكّم على الوالي والسخرية منه بتسميته ''سعدية قاضون، لا يحرك سكون، نايم مع النايمون''؟ هل كان التهكّم على أسعد باشا حالة خاصة، أم أنه عكس تحولاً شعبياً جدياً تجاه السلطة بشكل عام؟ بمعنى آخر، هل بدأت السلطات – السياسية والدينية - تفقد هيبتها في أجواء الانفتاح والحرية التي تشهدها المدينة، أم أن أسعد باشا كان فعلاً ضعيفاً وغير صاحب قرار؟ إذا أخذنا بعين الاعتبار انتشار ظاهرة ''سبّ الدين،'' كما يشير البديري في هذا المشهد وفي مشاهد عديدة من يومياته، فإن تراخي هيبة ''السلطة'' بمظاهرها السياسية والدينية والاجتماعية كافة، يبدو أنها كانت من المظاهر العامة لتلك الفترة والملازمة لانتشار الحريات العامة. ومن اللافت إضافات القاسمي على نص البديري فيما يخص تهكّم الناس على الحاكم بلقب ''سعدية،'' حيث اعتبره من قِلّة الأدب، في حين أن البديري الذي يمثل الموقف الشعبي لم ير في السخرية والانتقاص من هيبة الحاكم إخلالاً بالآداب العامة. ومما يشير إلى بداية انتشار توجه جماهيري لنقد الحكام، والتهكم عليهم والسخرية من أحوالهم، وفسادهم وقلة اهتمامهم بأحوال الرعية، شخصية كراكوز والمسرحيات الفكاهية التي ظهرت بحلب، ورصدها الأخوان راسل في كتابهم عن التاريخ الطبيعي والاجتماعي لحلب. ونالت تلك الظاهرة شهرة كبيرة بين الجمهور، وأصبح لها تأثير على الرأي العام لدرجة أن القاضي بدأ يتدخل بمنع ذكر بعض الشخصيات السياسية الهامة، وتصويرهم بشكل يجعلهم موضع سخرية للجمهور. ويضيف الأخوان راسل:

> ففي بداية الحرب الروسية في عام 1768، تم عرض تصرفات الانكشارية في حلب على المسرح بأسلوب ساخر، إذ لا يفوت كراكوز الفرصة بعدم إلقاء بعض الملاحظات النقدية الساخرة واللاذعة عن قوتهم. ورغم أن ذلك لقي

استحساناً كبيراً من الجمهور، إلا أنه تم توقيفه قانوناً، لأنه رغم عدم الخشية من بطش الانكشارية كثيراً وهم في حالهم المخزي، خشي انتقامهم من أجل ذلك عند تحركهم للحملة الثانية. وفي إحدى حالات الإفلاس كانت قد أحدثت ضجة شعبية كبيرة، تقدم بعض الأشخاص المعنيين بطلب إلى السراي لحمايتهم من وقاحة وسخرية كراكوز، الذي كان قد تقمص على المسرح شخصية تاجر، مشيراً إلى صفقات حدثت مؤخراً، ومثّل عدداً من الخدع الاحتيالية، ولقيت تشجيعاً كبيراً من الجمهور. أما هجاء أشخاص في السلطة هجاءً حاداً فيكون حذراً جداً، إلا أن كراكوز يتمتع بمجال واسع لانتقاد حماقات بعض الأشخاص في الحياة الخاصة وعدم نشر العدالة بين العامة، وفساد الحكومة، وقد عرضت قصة أحد الباشاوات الذي استهزئ به على المسرح بعد مغادرته المدينة، وقلما يسلم من ذلك قاضٍ.[2]

ولاية دمشق

قسمت الإدارة العثمانية بلاد الشام ادارياً إلى ولايات وصناجق. وفي عام 1609، ضمت ولاية دمشق عشرة صناجق هي: القدس، وغزة، وصفد، ونابلس، وعجلون، ولجون، وتدمر، وصيدا، وبيروت، والكرك، وشوبك. وكانت دمشق العاصمة الإدارية للولاية. ويبدو أن أغلب هذه الصناجق، إن لم يكن جميعها، أنشئت في عام 1521، بعد أن أخمد العثمانيون ثورة جانبردي الغزالي. ويعكس هذا الترتيب الإداري التوزيع الاقطاعي والديني والقبائلي لهذه المناطق، والتي تمتعت ببعض الاستقلالية الجغرافية والإدارية على مدى طويل.

لم يكن هناك استقرار تام لهذا الترتيب الإداري، حيث عمد العثمانيون إلى تغيير الحدود الإدارية كلما اقتضت الحاجة. ففي القرن السابع عشر، اقتطعت ولاية صيدا من ولاية دمشق بفرمان سلطاني في عام 1614، الذي أمر بتشكيل ولاية صيدا من ثلاث صناجق: صيدا، وبيروت، وصفد. وعين حاكم برتبة بيلربي لإدارة الولاية الجديدة.

حكمت عائلة العظم دمشق بفترات متقطعة على مدى 38 عاماً، بين عامي 1725 و 1783. كما عادت إلى الحكم في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. كما حكمت العائلة صيدا وطرابلس بشكل متزامن مع حكم دمشق وبشكل مستقل أيضاً. وأول من عرف من آل العظم هو إبراهيم العظم، وكان جندياً سكن وأسرته في معرة النعمان. أنجب إبراهيم أربعة أولاد إسماعيل وسليمان وموسى ومحمد، حكم منهم إسماعيل ولاية الشام، كأول وال من آل العظم، وتلاه سليمان. وأنجب إسماعيل أربعة أولاد وبنت، حكم منهم دمشق بالترتيب أسعد، ثم سعد الدين، ثم مصطفى، تلاهم محمد، ابن شقيقتهم. وتلاه أولاده عبد الله ويوسف.

■ Abul-Karim Rafeq, *The Province of Damascus, 1723-1783* (Beirut: Kayyat, 1966). (trans. by author)

(2) اكسندر وباتريك راسل، **تاريخ حلب الطبيعي**، ترجمة خالد الجبيلي (1997)، 104.

كان هذا تحولاً هاماً في أحوال المدينة العربية، عكس تنامي حضور الجمهور الفعال في الفضاء العام بممارسات جديدة، ساهمت بانحلال تراتبية المجتمع الوسيطي وتآكل مفهوم الجاه الذي ارتكز عليه، وحازت تمثيليات كراكوز خيال الظل على شعبية واسعة وتأثير قوي على الرأي العام، لدرجة دفعت بالبعض للتحرك القانوني لمنعها او توقيفها. وصحيح أن الأحوال في دمشق لم تكن بمعزل عن الأحوال في حلب، وأن التهكّم على أسعد باشا يندرج ضمن هذا التحول الاجتماعي العام تجاه رموز السلطة السياسية والدينية، إلا أن موقف الجمهور من أسعد باشا عكس خصوصية الأحداث التي رافقت تعينيه والياً على دمشق، بعد مقتل عمه سليمان باشا في معركة مع حاكم عكا المتمرد الشيخ ظاهر العمر، في عام 1743.

تميّزت ولاية أسعد باشا بكونها الأطول في تاريخ المدينة (1743-1758)، فلم يسبقها ولم يليها ولاية لحاكم واحد بنفس الطول. وتميّز أسعد باشا بحنكته السياسية وحسن إدارته، من وجهة نظر الباب العالي، كما تشهد بذلك طول ولايته، مما انعكس إيجابياً على الأحوال الحياتية في المدينة بشكل عام. وكما رأينا في المشاهد السابقة، شهدت مدينة دمشق في تلك الفترة أجواءً لافتة من الانفتاح الاجتماعي والتعايش الديني، وخاصة في عهده. وصحيح أن الصورة المثالية التي قدّمها الأب ميخائيل بريك عن ولاية أسعد باشا ربما عبرت عن رأي شريحة من المسيحيين خاصة،[3] إلا أن الوالي أسعد باشا كان ممن ترك أثراً طيباً في الذاكرة الجمعية للدمشقيين عامة، وذلك بسبب حرصه على تأمين درجة مشهود لها من الأمان والاستقرار والرفاهية والعدالة الاجتماعية النسبية للجميع خلال فترة ولايته الطويلة. فما الذي دفع الدمشقيين للتهكم على حاكم كل الدلائل تشير إلى كونه من أفضل من وليّ على المدينة في تلك الفترة؟

يدعونا الجواب على هذا السؤال للتحول إلى مشاهد الحياة السياسية والإدارية في مدينة دمشق، لنعاين تطور الأحوال الاجتماعية في ظلال السياسة، لأن المشهد

(3) انظر المشهد 3، ''الله لا يكبرهم'': في الانفتاح والتعايش الديني.

السياسي بدا شاذاً عن معطيات ودلائل المشاهد الاجتماعية. فمظاهر التسلط والقمع، والصراع الشرس على السلطة والنفوذ الذي واجهه أسعد باشا، ترك أثراً ملموساً في حياة المدينة، لذا لم يسلم من تهكّمات الدمشقيين وسخريتهم، وخصوصاً في الفترة الأولى من نسلّمه الحكم، حيث شاع عليه لقب ''سعدية،'' ولم يمضِ على ولايته عامان بعدُ. وبدت النظرة العامة له في البداية يشوبها نوع من السلبية، لافتقاره للحزم وللقرارات الحاسمة في أوقات الشدة التي مرت بها دمشق، خصوصاً وأن الدمشقيين كانوا قد عقدوا آمالاً كبيرة عليه، بناءً على السمعة الطيبة التي شاعت عن حسن إدارته لصنجقي حماة وصيدا قبل توليه ولاية دمشق، وعن مساهماته المحمودة في إدارة موكب الحج الشامي أيام والده إسماعيل باشا. ولكنه سرعان ما خيب آمال الدمشقيين بعدم قدرته على ضبط الأمور وتحسين الاوضاع الحياتية للناس. يُذّكر البديري القارئ بهذه الحال في مستهل العام الثالث على توليه الحكم، عام 1746، حيث كتب يقول:

وكان كثرة غلا وبلا، من غير فحط ولا قلا، ولكن ما في من ينظر في

التنظيم الإداري في دمشق

الوالي: أعلى منصب في الإدارة المحلية، واطلق عليه أيضاً لقب «نائب» و«كافل» و«والي.» وكان يعين من استانبول لمدة عام قابلة للتجديد سنوياً. ودار الحكم هي "السرايا" وكان مقرها بسوق الدرويشية قريبة من القلعة. وتعمد العثمانيون تجنب انتقاء حكام الولايات من العوائل المحلية، كما تعمدوا تنقيلهم للتقليل من فرص تنامي شعبيتهم ونزعاتهم الانفصالية. وتغير هذا التوجه كلياً في القرن الثامن عشر مع صعود نجم عائلة العظم في دمشق.

المتسلّم: هو لقب أطلق على وظيفتين إداريتين: نائب الحاكم، والمسؤول عن إدارة أحد الصناجق التابعة لولاية دمشق، وسمي أيضاً «مُتصرّف.» وينوب المتسلّم عن الحاكم أثناء غيابه أو تغييره. ويقوم باختيار المتسلّم عادة الحاكم، ويكون من أنصاره.

الدفتردار: هو المسؤول المالي أو صاحب الخزنة في الولاية، ويعيّن مباشرة من استانبول. وهو من أهم المناصب الإدارية بعد الحاكم، وكان منافساً للحاكم في كثير من الأحيان.

الديوان: أطلق على شيئين: الأول، مكتب حكومي لتسجيل المعاملات والوثائق والمراسلات، وهو الديوان الإداري؛ والثاني، اجتماع هيئة تضم ممثلين من أصحاب النفوذ، وهو الديوان الاستشاري. والديوان الإداري ضم وظائف كاتب الديوان، وكاتب العربي، وديوان أفندي. والكاتب العربي كان مسؤولاً عن المراسلات. أما هيئة الديوان الاستشاري فقد ضمت آغاوات العساكر، والدفتردار، وقاضي القضاة، والمفتي، ونقيب الأشراف، وبعض الأعيان/الأكابر/الأفندية. وكانت الاجتماعات تعقد بطلب من الحاكم لمعالجة قضايا اجتماعية وسياسية مهمة أو لنشر قرارات الحاكم والمطالبة بالالتزام بها.

▪ Abul-Karim Rafeq, *The Province of Damascus, 1723-1783* (Beirut: Kayyat, 1966). (trans. by author)

أحوال الناس، وقد تزايد عليه الهم والباس، وغابوا عن الحواس، وباعوا الأملاك والأعراض واللباس، وتزايد الأمر عن حد القياس. والحاكم ماينفد له أمر، بل الحكم إلى عبد الله بن حمزة وأحمد القلطجي، وإلى زيد وعمر. وقامت الخلق تنتظر الفرج من المولى الكريم، ولا حول ولاقوة إلا بالله العظيم.[4]

في مشاهد البديري تبدو شخصية أسعد باشا ضعيفة، غافلة، لاحيلة لها، أمام انتشار الفساد والإنحلال والظلم في المجتمع، وتسلط الآغاوات وزعماء الطوائف، كابن حمزة والقلطجي. ولكن هذه المشاهد، كما في غيرها من مشاهد البديري السابقة، لا تُظهر سوى جانب واحد ومحدود للواقع الاجتماعي والسياسي. كما أن هناك تناقضاً ظاهراً في رواية البديري المذكورة في البداية، فمن جهة يشير إلى المظالم والمفاسد وتبدد نظام الجمهور، ومن جهة أخرى يقول بأن "البلد ساكنة، ومن المظالم آمنة." وهذا التأرجح بين السلب والإيجاب حول شخصية أسعد باشا متواتر في روايات البديري عنه، على مدى ولايته الطويلة. أما سيرة أسعد باشا الذاتية فتعطي انطباعاً آخر.[5]

ولد أسعد باشا، كما تشير المصادر، في معرة النعمان، في عام 1705، وكان أكبر أولاد إسماعيل باشا.[6] ولم يكن تجاوز العشرين من العمر عندما بدأ

(4) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 53-54؛ مطبوع، 134. النص محذوف في نسخة القاسمي.

(5) عن حياة وحكم أسعد باشا العظم، انظر:
Shimon Shamir, "As'ad Pasha al-'Azm and Ottoman Rule in Damascus," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26,1 (1963): 1-28.

(6) يترجم ابن ميرو في تاريخه أسعد باشا فيقول: "هو أسعد الوزير الشهير ابن اسماعيل الوزير الشهير بابن العظم، مولده بمعرة النعمان سنة سبع عشرة ومائة وألف، صار متسلماً لوالده بالمعرة وحماة وامتحن مع والده وأفرج عنه حين أفرج عن والده. وأمر بالذهاب مع والده إلى خانية فاستعفى لعلة كانت به عن الذهاب، فعفي عنه وبقي عند عمه سليمان الوزير بطرابلس، ثم انعمت الدولة لعمه المذكور له بمالكانة حماة وتوابعها مناصفة وذهب إليها وسار بها سيرة حسنة وعمر بها خانات وحمامات وبساتين ودور ليس لذلك كله في البلاد الشامية نظير، ثم أنعمت له الدولة بطوخين =

والده بتدريبة على أمور السياسة والحكم، فعينه متصرّفاً في حماة، أي المسؤول المالي ونائب الوالي، واصطحبه معه في موكب الحج. وساهم أيضاً عمه، سليمان باشا، بتطوير خبراته في أمور الإدارة والحكم. ففي عام 1732، عندما كان سليمان والياً على طرابلس، عين ابن أخيه أسعد باشا متسلّماً، اي نائباً للوالي، أثناء ذهابه للجردة لجمع الضرائب تحضيراً لقافلة الحج. وكان الوضع في طرابلس مضطرباً بعد ثورة للأشراف هناك أخمدها سليمان باشا. واستطاع أسعد باشا بحسن إدارته تحسين صورة عمه في المدينة ورفع شعبيته، خصوصاً بعد نشر الأخبار عن نجاحاته في حماية موكب الحجاج. ولدى عودة سليمان باشا من الحج في ذلك العام عُين والياً على دمشق. وحافظ سليمان على منصب ابن أخيه كحاكم حماة، واستعان به في إدارة مواكب الحج. واستطاع أسعد باشا الحصول على مالكانة حماة مناصفة مع عمه.[7]

= برتبة روملي وصار جرداوياً لأمير الحاج على باشا الوزير بين عبدي باشا الوزير سنة ثلاث وخمسين ومائة وألف، ثم بعد عوده ولي صيدا فضاق بها ذرعاً لأمور يطول شرحها، فاستعفى وطلب حماة منصبا بعد أن كانت مالكانة له ولعمه كما تقدم، فرفعته من المالكانة ووجهت له منصباً ودخلها سنة أربع وخمسين ومائة وألف وبذل الأموال إلى أن جعلها مالكانة له بعناية الوزير الكبير بكر باشا والي جدة سابقاً. وفي سنة ست وخمسين تولى دمشق وإمرة الحاج لموت عمه سليمان الوزير، وحج بالحجيج اربع عشرة حجة وعزل عن دمشق وإمرة الحاج بالوزير حسين باشا مكي زاده وولوه حلب، فدخلها اوائل جمادى الآخرة سنة سبعين ومائة وألف، وبعد سته أيام من دخوله اليها عزل وولي مصر فاستعفى فقرر بحلب إلى اوائل سنة احدى وسبعين وماية والف، ففي محرمها عزل وولي سيواس فرحل إليها وهو يقدم رجلاً ويؤخر أخرى، فدخلها في اواخر ربيع الأول، ثم في ثامن رجب من السنة المذكورة وصل الأمر العالي عن يد محمد آغا الاورفلي رئيس البوابين بالباب العالي بالقبض على صاحب الترجمة ونفيه إلى جزيرة كريد، ونسبوا ماوقع للحجيج له، وأخرج من سيواس لنحو الجزيرة المذكورة. فقتل بمدينة أنقرة ليلة خامس شعبان من السنة المذكورة بداخل الحمام. وكان ملازماً للصلاة بالجماعة وكثرة الطواف وزيارة روضة سيد الأنام حين تردده إلى الحرمين، رحمه الله تعالى وسامحه. وأعقب بنتاً زوجت من ابن عمها محمد باشا الوزير المترجم آنفاً.» وردت في محمد راغب الطباخ، **إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء** (حلب: دار القلم العربي، 1988، ط 2)، 3: 270-271.

(7) انظر Shamir, "As'ad Pasha al-'Azm and Ottoman Rule in Damascus," 3-4.
المالكانة نظام تلزيم ضريبي يعطي الحق لصاحبه لجمع الضرائب مدى الحياة، وهو مطور عن =

لاشك بأن برنامج التطوير العمراني لمدينة دمشق الذي رعاه أسعد باشا لاقى استحسانا كبيراً من الدمشقيين، وانعكس على الحياة الاقتصادية والاجتماعية، كما أن إعادة ترتيب موازين القوى بين الفئات المتصارعة في المدينة، وتأمين موكب الحج، ساهم بتحقيق درجة جيدة من الأمن والاستقرار والازدهار التجاري في المدينة. ولكن لم يخل الأمر من بعض الاضطرابات والمظالم التي اعتاد عليها الدمشقيون، والتي انتشرت في الفترة الأولى من حكم أسعد باشا، وتضاءلت تدريجياً مع استقرار الحالة الاجتماعية وازدهار المدينة. لذا نرى هذا التأرجح في النظرة العامة إلى ولايته بشكل عام، فالبعض رأى أنه لم يأت على دمشق مثلها من ناحية العدالة الاجتماعية والتسامح الديني، في حين رأى آخرون أنها مليئة بالمظالم والمفاسد كسابقاتها. ومن المشاهد التي يقدمها البديري على سوء الأحوال المعاشية في مدينة دمشق في أوائل حكم أسعد باشا، المشهد التالي الذي يصور درجة الضيق التي وصل إليها الدمشقيون، مما دفعهم للخروج إلى السرايا مطالبين الوالي، الذي خذلهم، بتحسين الاوضاع الحياتية. يروي البديري في أحداث عام 1745:

> وفي يوم الاثنين وعشرين من جمادى الثاني قامت الأعوام من قلة الخبز وغلو الأسعار، وطلبوا السرايا، ونادوا، ما يحل من الله، قد ضر العباد الغلا، وقلت الشفقة، وانت حاكم الشام ومسؤول عن هذه الأحوال. فقال لهم الباشا، اطلبوا المحكمة، واشكوا حالكم إلى القاضي، فاتجهوا نحو المحكمة، ونادوا عليهم. فخرجوا جماعة القاضي بالعصي وطردوهم، وكان ذلك بأمر نايبه، فردوا ورجموه بالحجارة، فأمر أعوانه بضرب البارود لهم. فضربوهم، فقتلوا رجل شريف من الأعوام، وجردوا عليهم الأسلحة، فجرحوا منهم جماعة. فلما عرف ذلك الحال صار غيرة للأعوام، وقصدوهم من كل مكان، وساعدوهم بعض أتباع الإنكشارية، وهزموا القاضي، وقتلوا

= نظام الالتزام الذي يعطي الحق لعام فقط. وتطويل الفترة أعطت ضمانة للمتلزم وجعلته اقل استغلالاً للفلاحين، كما حفذتهم على الاستثمار لرفع الانتاج والمردود.

باش جوخداره، وبعض أعوانه، ونهبوا المحكمة وحرقوا بابها. فسكرت البلد، وركب الآغا، ورد الناس، وخلص منهم بعض السباب، وكان القاضي قد هرب من فوق الأسطحة ونايبه وجماعته معه، فنقلوه الأكابر، وبجلوه، وردوه. فحلف لا يسكن ذلك الشهر إلا بالقلعة. فضربوا ديوان، وخافوا عاقبة الأحوال، وفصحوا عن ذلك الأمر الماضي، ولموا متاع القاضي. وكان أغلب الآخذين الزرب وأتباعهم، فأنكروا شيئاً كثيراً مما عندهم. فحطوا جملة أكياس من مال الوجاق ومن الأكابر خوفاً من الأمور الكبار، وعمروا المحكمة، وضموا تلك الملمة، وراضوا القاضي، وأصلحوه، وإلى المحكمة ردوه. ثم أقام مدة على تلك الحالة، وقد خافت عاقبة ذلك، النساء والرجال.[8]

تثير تفاصيل هذا المشهد العديد من الأسئلة العامة حول العلاقة بين الرعيّة والحاكم في دمشق، وعن التركيبة الإدارية والاجتماعية في المدينة، وعن الشرخ الاجتماعي بين الخواص والعوام، وبين الأثرياء والفقراء، وعن أساليب التأثير في سياسات الحكام من قبل العوام. وتبدو مظاهرة العوام التي يصورها البديري، والتي رفعت

(8) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 51-52؛ مطبوع، 131. النص كما ورد في النسخة المطبوعة: ''وفي نهار الإثنين الحادي والعشرين من جمادى الثانية من هذه السنة قامت العامة من قلة الخبز وغلو الأسعار وهجموا على السرايا، رافعين أعلى أصواتهم بالبكاء والتضرع، قائلين ما يحل من الله قلة الشفقة على العباد الذين تضرروا بالغلاء، وأنت حاكم الشام ومسؤول عند الله عنا وعن هذه الأحوال. فقال لهم أسعد باشا: اذهبوا إلى المحكمة، واشكوا حالكم إلى القاضي. فأقبلوا نحو المحكمة، واصطرخوا فيها يشكون حالهم وما أصابهم وما هو واقع بهم. فخرجت جماعة القاضي بالعصي وطردوهم، وكان ذلك بأمر من نائبه، فهجمت العامة ورجموهم بالحجارة، فأمر القاضي أعوانه أن يضربوا البارود فضربوهم، فقتلوا منهم رجلاً شريفاً وجرحوا منهم جماعة، فغارت العامة عليهم، وساعدهم بعض الانكشارية، فهزموا القاضي وقتلوا باش جوقدار وبعض أعوانه، ونهبوا المحكمة وحرقوا بابها، وسكرت البلد، فركب بعض الآغاوات ورد الناس. وأما القاضي فقد هرب من فوق الأسطحة هو ونائبه وجماعته، فأخذه بعض الأكابر وصار يأخذ بخاطره، فحلف القاضي لايسكن هذا الشهر إلا بالقلعة. ثم جمعوا مال القاضي ومتاعه والذي نقص منه فرضوه على خزينة الوجاق وعلى الاكابر والأعيان، وأرضوا القاضي وصالحوه وإلى المحكمة ردوه.''

مطالب الشعب أمام السرايا، قد بدأت محدودة العدد، بدليل تجاهل الحاكم لها، وتحويلها إلى القاضي، الذي لم تتوان جماعته عن تفريق المتظاهرين بقوة السلاح. ولم تُثر مظاهرة الأعوام المخاوف إلا بعد ازدياد الغضب الشعبي، وانضمام المزيد من العامة إليهم مع بعض أتباع العساكر الإنكشارية، إثر قتل أحد المتظاهرين وجرح آخرين، مما أدى إلى انهزام جماعة القاضي وهروب القاضي مذعوراً، تلاه عقد اجتماع سريع للديوان لتلافي ''عاقبة الأحوال،'' والنظر في مطالب الرعيّة. ويبدو أن مجموعة من الزرب (الزعران) شاركت بالمظاهرة، إما من البداية، أو أثناء الفزعة التي حدثت بعد تفاقم الأحداث، وهم الذين قاموا بالسلب والنهب لمتاع القاضي، وتخريب المحكمة، بحسب رواية البديري.

لم تكن هذه حادثة فريدة في أسلوب التفاعل السياسي بين السلطة والرعيّة، وفي إطار مطالبة السلطة بتحقيق درجة من ''العدالة الاجتماعية.'' فقد كان النظام السياسي السائد في الدولة العثمانية قائماً على مبدأ السلطة المطلقة للسلطان، والممتدة لدائرته المقربة، التي تستمد شرعيتها من الحقوق الإلهية الممنوحة للحاكم، بصفته خليفة الخالق على الأرض، والمخوّل بصفة الخلافة بتسيير أمور العباد. فالعلاقة بين الحاكم والرعيّة كانت قائمة على هذه الهرمية السلطوية، كعلاقة الخالق بالمخلوق، والسيد بالعبد، والرب بالمربوب. وكان من الطبيعي أن ترادف هذه الهرمية السلطوية هرمية اجتماعية جامدة، قائمة على الفصل الحاد بين العامة والخاصة، بين الأعيان والجمهور. ونرى هذه الهرمية في كتب التراجم خاصة، حيث عنيت دائماً برصد وتسجيل حياة الأعيان، وتجاهل العامة. وكانت الحكومات في الإيالات أو المقاطعات نماذج مصغرة عن الإدارة المركزية، فسلطة الوالي مثلت سلطة السلطان، وعلاقة السلطة الفرعيّة بالسلطة المركزية كانت قائمة على الولاء بالدرجة الأولى. أما العلاقة بين الحكومة والرعيّة فقد كانت قائمة على الفصل. فالحكومة لاتمثل مصالح الشعب، وإنما مصالح السلطان، ومصالح الإدارة المركزية. لذلك لم يكن هناك فصل بين الدولة، كمؤسسات تمثل مصالح الجمهور وفئات المجتمع، وبين الحكومة التي تقوم على إدارة هذه المؤسسات.

فسلطة الدولة وسلطة الحكومة كانتا متلاحمتين، ومفصولتين عن الجمهور والمجتمع. وكانت فكرة ''العدال'' مرتبطة بشخصية الوالي، وأخلاقه، وممارساته الاجتماعية والسياسية. وانطلاقاً من هذا القاعدة السياسية، حرصت الإدارة العثمانية على تجنب كل ما يمكن أن يؤدي إلى تغيير في هيكلة الولاءات، أو إلى تنامي الولاءات المحلية على حساب الولاء للسلطان والإدارة المركزية، أو إلى ظهور نزعات الاستقلال في الإيالات. فحرصوا على تعيين الوالي من خارج البلد، وأن لا تجمع القرابة العائلية بين ولاة المدن المتجاورة، كما حرصوا على التنقيل الدائم للولاة بين المدن والولايات، وذلك للتقليل من فرص تنامي الارتباط الاجتماعي والولاء المحلي.

ولكن حصل في النصف الأول من القرن الثامن عشر تغيير إداري مهم، ربما نتيجة لضعف في الإدارة العثمانية المركزية، أو بسبب سلسلة من الهزائم منيت بها في حروبها مع الأوروبيين. فمع ظهور أسرة آل العظم، ولمعان نجمها، وتسلّمها الحكم في بدايات عام 1725، غيرت الإدارة العثمانية سياستها فيما يخص

القوى العسكرية

تركيبة القوى العسكرية في بلاد الشام بشكل عام وولاية دمشق بشكل خاص تضمنت ثلاث فرق: **عساكر الاقطاعيات،والعساكر الإنكشارية، والعساكر المأجورة أو المرتزقة.** في القرن الثامن عشر خف حضور عساكر الإقطاعيات وتنامى حضور الانكشارية والمرتزقة.

الإنكشارية: هي عساكر السلطان المسؤولة عن ضمان مصالح وأوامر السلطنة في الولايات، وكانت موحدة في دمشق منذ الفتح العثماني لبلاد الشام وحتى عام 1659، حيث انقسمت بعدها إلى ما يسمى **القبيقول**، العساكر العثمانية، ومقرها القلعة، وسميت «دولة القلعة،» **واليرلية**، العساكر المحلية منتشرة بدمشق، وسميت «دولة دمشق.» نظرياً، كان ولاء الفئتين للباب العالي، ولكن تضارب المصالح والولاءات وضع القوتين في مواجهات وصراعات دائمة.

المرتزقة: خيالة وراجلة (مشاة)، أغلبها من أصول غير شامية، هي القوات المستأجرة من قبل الحكام في الولايات والصناجق لدعم سلتطهم مقابل عساكر السلطان والزعامات المحلية. أهم هذه القوى المأجورة التي كان لها نفوذ في دمشق هي: الدالاتية، واللاوند، والمغاربة، والتفنجكية .**الدالاتية**، مشهورة بتهورها وشجاعتها، كانت من أصول تركية وبلقانية (بوسنية، كروات، وصرب)، وتقيم بخانات خاصة بها. استأجرت لحماية الحاكم في إقامته وسفره. **اللاوند**، قوات عملت في البحرية العثمانية، ثم قامت الدولة باستبدالهم بقوات تركية. وكان اللاوند في بلاد الشام من أصول كردية بشكل عام، وأقامت بخانات خاصة بهم .**المغاربة**، قوات راجلة من أصول تونسية وجزائرية ومغربية .**التفنجكية**، قوات راجلة مسلحة ببنادق، أصولهم غير معروفة بالتحديد، وكانوا شرطة المدينة، مسؤولين عن حفظ الأمن الدخلي، وكانوا بشكل عام منضبطين.

▪ **Abul-Karim Rafeq, *The Province of Damascus, 1723-1783* (Beirut: Kayyat, 1966). (trans. By author)**

اختيار الولاة للمراكز الإدارية الحساسة، مثل دمشق، وكيفية التعامل مع موضوع الولاءات السياسية. فقد تم تجاوز تلك المبادئ والقيود السابقة. فسمح لأقارب من أسرة آل العظم، وهي من بلاد الشام، من معرّة النعمان، ومن أصول متواضعة كما تشير الدراسات، بتولي الحكم في ولايات عدة بنفس الوقت، وسمح لهم بالاحتفاظ بالحكم لمدد طويلة، أطولها هي مدة أسعد باشا العظم، حيث استمرت ولايته مايقارب الخمسة عشر عاماً. ولم يسبق لأحد قبله هذا، كما لم يتكرر هذا لأحد من بعده.[9] لا شك بأن أسرة العظم أبدت من الولاء للسلطان والإدارة المركزية القدر الكافي لضمان استمرارها في دمشق، وفي الولايات المتجاورة أيضاً، مثل حماة وطرابلس. وانعكس هذا بالنهاية بشكل إيجابي على استقرار الأحوال في المدينة. ولكن حرصت الإدارة المركزية على عدم مبادلة الولاء بالولاء، وذلك من أجل الحفاظ على مصالحها بالدرجة الأولى، والحفاظ على درجة من الخوف والرهبة في قلوب الحكام. لذا لم يتوانوا عن مساندة الدفتردار، فتحي الفلاقنسي، في تنكيله بعائلة سليمان باشا بعد موته، ومصادرة أملاكة وأمواله والتشنيع بنسائه، وذلك بالرغم من الولاء الكامل الذي اظهره للباب العالي. وقد أدرك أسعد باشا ذلك بحنكته السياسية، على مايبدو، فكان بعيد النظر، وطويل النفس، فيمّا يخص أمور الإدارة السياسية للبلاد، وهذا ما مكّنه من تحقيق مآربه السياسية وخططه العمرانية بتأن، ومن تأمين درجة ملموسة من الأمن والاستقرار والازدهار للدمشقيين.

إن تغير المنهج الإداري في الولايات، على أهميته، لم يغير النظام السياسي وطبيعته السلطوية. فضمن هذا النظام الذي تنفصل فيه الحكومة عن المجتمع، لانعدام التمثيل السياسي والمشاركة الإدارية لفئات الشعب، تنمو التحزبات والولاءات للفئات التي تملك حضوراً سلطوياً، أو التي تملك القدرة على استقطاب

---

(9) لدراسة مطولة ومفصلة عن فترة حكم آل العظم، انظر:
Abdul-Karim Rafeq, *The Province of Damascus 1723-1783* (Beirut: Khayyats, 1966).

حضور سلطوي قادر على التأثير، بشكل أو بآخر، على الحاكم ودائرته. لذا كان التشتيت الفئوي للسلطة، ونمو القوى المتصارعة على النفوذ من أهم عوامل عدم الاستقرار في دمشق على مدى تاريخها العثماني. وكان على الحاكم تحديد الولاءات وتنظيمها بشكل دقيق لتحقيق نوع من الاستقرار الهش القابل للانكسار في أية لحظة. وإذا تفحصنا القوى ذات النفوذ في مدينة دمشق في القرن الثامن عشر، فنجدها تنقسم بحسب ولاءاتها السياسية إلى ثلاثة أقسام: القوى ذات الولاء للسلطان والإدارة المركزية، والقوى ذات الولاءات المحلية المستقلة بحسب مصالحها، ولا تتبع للحاكم إلا عندما تتقاطع مصالحها مع مصالح الحاكم، والقوى ذات الولاء للحاكم ودائرته المقربة. وكانت العساكر الإنكشارية والقبيقول هي القوى ذات الولاءات الخارجية، وهي العساكر التركية التابعة للإدارة العثمانية، وكانت العساكر اليرليه من القوى ذات الولاءات المحلية، أما عساكر الدالاتية واللاوند والمغاربة فكانت قوى المرتزقة المتحولة الولاء. وكانت هناك أيضاً عساكر حفظ الأمن في المدينة التي تأتمر بأوامر الوالي وهي التفنجكية، التي كانت أكثر انضباطاً من القوى الأخرى. هذا بالإضافة إلى طبقات الأعيان والأشراف من جهة، والزرباوات من جهة أخرى، القادرة على تحريك الشارع عندما يقتضي الأمر.

كانت القوى الخارجية ذات الولاء للسلطان، الإنكشارية والقبيقول، مخصصة لحماية الحصون، وهي أيضاً جيش الوالي مادام ولاء الوالي للسلطان العثماني. وكانت أورطات القبيقول في دمشق جماعات من الجيش الإنكشاري السلطاني، يتبعون أوامر القيادة في استانبول، وكانوا ينقلون باستمرار. وكانت المهام الأساسية للقبيقول هي حماية القلاع والمنشآت العسكرية. وكانوا يتعاونون أحيانا مع الوالي لحفظ الأمن بالولاية ولحماية قافلة الحج. وكان تعدادهم في دمشق في ذلك الوقت نحو 600 شخص. أما عساكر الوالي في دمشق فقد ضمت عساكر المغاربة، وهي عساكر مشاة مأجورة، واللاوند والدالاتية، وهي عساكر الفرسان، والتفنكجية، وهي العساكر المسلحة بالبنادق، التي تقوم بمهام عسكرية مع الجيش، ومهام لحفظ الأمن مع الشرطة. وكانت عساكر الوالي تقدر بنحو 1500

شخص. أما القوى المحلية ذات الولاءات المستقلة، اليرلية، فإنها مثلت القوات المحلية، وكانت القوة الأساسية المناوئة للإنكشارية السلطانية. ويبدو أنهم كانوا بالأصل من أبناء بعض الجنود الإنكشارية السلطانية الأولى التي وضعت في قلعة دمشق، أو من بعض القوى التابعة لهم التي أسسوها محلياً خلال وجودهم بالمدينة. وقد تكاثرت أعداد اليرلية في ذلك الوقت إلى عدة آلاف، وتمركزت في بعض المحلات الرئيسية في المدينة وأهمها الميدان. أما مهامهم الرسمية فكانت حماية القلاع على طريق الحج ودعم وحماية الوالي. والفرق بين القوى الإنكشارية واليرلية عسكرياً، هو أن اليرلية كانوا من الفرسان، بما في ذلك فرسان السباهية.[10]

أما القوى السياسية الأخرى الموجودة في المدينة والمستقلة الولاءات فهم الأشراف، المنحدرون من ذرية النبي، وهم من طرف الأعيان، والزرباوات من طرف العامة، ولم تملك هذه الفئات قوى عسكرية، ولكن كانت لهم قاعدة شعبية واسعة قادرة على مجابهة القوى العسكرية، والقوى الموالية للحكومة. وكان للأشراف ممثل في ديوان الوالي، الذي ضم بالإضافة إلى الوالي أو المتسلم، آغا القبيقول، آغا اليرلية، بيك العسكر، ونقيب الأشراف، والدفتردار. وهذا التمثيل ليس لأن الفئات التي ينتمي إليها الأعضاء تمثل مصالح الجمهور وفئات المجتمع، ولكن لأنها تمثل مصالح الفئة ذات النفوذ، لذا نرى اختلال التوزان السلطوي عندما يزداد نفوذ فئة على أخرى. ولا آلية سياسية لتحجيم هذا الخلل سوى اللجوء للقوة بهدف القتل والإقصاء. وتزامن تعيين أسعد باشا لولاية دمشق مع نمو الصراعات بين تلك القوى بشكل كبير، والتي نراها في محاولة القضاء على العساكر الإنكشارية في عام 1740، والحروب المستمرة مع الحاكم المتمرد ظاهر العمر، التي أودت بحياة سليمان باشا، هذا بالإضافة إلى ظهور شخصية فتحي الدفتري على الساحة كمنافس

---

(10) انظر:

Shamir, "As'ad Pasha al-'Azm and Ottoman Rule in Damascus," 6-8; and Rafeq, *The Province of Damascus*, 24-42.

خطير لسطلة الوالي. كل هذه الأمور تشير إلى الأجواء المشحونة وإلى حالة عدم الاستقرار التي ورثها أسعد باشا عند تسلّمه الحكم.

الوالي والدفتردار

لاشك أن اختيار أسعد باشا لولاية دمشق من قبل الإدارة العثمانية تركز حول قدرته على إدارة وتأمين موكب الحج، كونه أهم حدث ينظم ايقاع العجلة الحياتية والتجارية والاجتماعية والدينية السنوية في مدينة دمشق تحديداً، وفي بقية المدن العثمانية عموماً. ولا شك بأن سمعة أسعد باشا الإدارية، وحنكته السياسية، وخبرته في إمارة الحج منذ أيام والده إسماعيل باشا، قد لعبت دوراً هاما في اختياره خلفاً لعمه. فعين والياً على دمشق برتبة وزير بثلاثة أطواق، وضمت إليها صنجقي القدس ونابلس. ودخل أسعد باشا دمشق في موكب رسمي في عام 1743. وكان أسعد باشا عند دخوله دمشق قد تأخر عن موعد الدورة لتحصيل الضرائب من أنحاء الولاية لتمويل قافلة الحج. فخرج مباشرة للدورة وعاد خلال ثلاثين يوماً، بدأ بعدها مباشرة بالترتيب لموكب الحج واستطاع الخروج بالموكب بالتوقيت المقرر له. كان موسم الحج في ذلك العام ناجحاً جداً، والمواسم التالية كانت أكثر نجاحاً، وهذا ما عزز صورة أسعد باشا لدى الإدارة العثمانية كوالٍ وسياسي وإداري متميّز، استحق التمديد لولاية دمشق لمدة خمسة عشر عاماً.

إن أهم تحدّ واجه أسعد باشا عند تسلّمه الحكم هو سلطة صاحب الخزنة فتحي الدفتري، فقد كان لفتحي الدفتري حضور قوي وملحوظ على الساحة السياسية في دمشق، وكان قد أسس تحالفاً قوياً مدعوماً من القظلار (كبير الخصيان المسؤول عن الحريم) في الإدارة العثمانية، ومن آغا اليرلية، وكان مقرباً من طوائف الحرفيين، كما كان على علاقة جيدة بمسؤول الكنيسة الأرثوذوكسية، ابن توما. وأظهر فتحي الدفتري مدى سلطته ونفوذه في الإدارة المركزية مباشرة عند وصول خبر موت سليمان باشا. وبدا كما لو أن الدفتري رتب كل الأمور مسبقاً بانتظار تلك اللحظة. فكان أول ما قام به هو تحريك قوات اليرلية لمهاجمة عساكر الوالي الجديد

من الدالاتية والقضاء عليهم، في حين قام هو بالقبض على أهم أركان الدائرة التنفيذية لسليمان باشا، وهم وكيل الخرج، ابن الديري، والخزندار، والسلحدار، وقريبه محمد بيك، وغيرهم من الموالين له. كما قام بالحجز الكامل على أموال وممتلكات سليمان باشا، ناهيك عن الأمور الشنيعة والمهينة التي رويت أنه قام بها بحق نساء سليمان باشا، عم أسعد باشا، لإجبارهم على الإفصاح عن مخابئ أموال سليمان باشا. وقام بكل هذه الأمور دون أن يستطيع أسعد باشا تحريك ساكن. وهذا السبب الرئيسي وراء تسميته "سعدية قاضون، لا يحرك سكون." وإذا بدا أسعد باشا غير آبه لسخرية الدمشقيين، وغير متحمس لاستعجال التغيير، فلم يكن لعجزه عن التحرك، على ما يبدو، وإنما لرغبته بالتحرك في الوقت المناسب.

يبدو أن الوقت المناسب للتحرك جاء في مستهل عام 1746، بعد أكثر من سنتين على تسلّم الحكم، لدى عودة موكب الحج الشامي ودخوله دمشق في مطلع شهر صفر، حيث بدا أسعد باشا أنه قد رتب أموره، وبدأ بالطلب الحثيث على الدالاتية، وهي القوة التي هاجمها وشتتها فتحي الدفتري لحظة وصول خبر قتل سليمان باشا. يقول البديري:

> وفي يوم الخميس جاء الحاج الشريف الشامي، ودخل دمشق ثالث صفر، صحبة الوزير المعظم، والمولى المفخم أسعد باشا، في أمن وإنعام، وأحسن حال كجاري عادته، لايحرك ساكن، كما مضى من الأعوام، وحكمه الجاري على ما مر من الأيام، لكن أرسل طلب دالاتية، وزاد في طلبهم بالكلية. فلما رأت إنكشارية الشام إلى ذلك الأمور الصعبة، استحسوا بالشر به، فنبهوا بعضهم البعض، وقد ضاقت عليهم الأرض، وقالوا ست سعدية تريد تغدر بنا، فهذا الأمر لا يخوفنا. ثم زادوا بحمل السلاح، ونهب المال والعرض وسبّ الدين مباح.[11]

(11) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة، 53؛ مطبوع، 134. النص كما ورد في =

لم يمض على عودة أسعد باشا من الحج عشرين يوماً حتى بدأ بأول تحرك لتغيير موازين القوى في المدينة. ومن الواضح بأنه بدأ تحضيراته منذ زمن وقبل مغادرته المدينة مع موكب الحج. فقد دخل الموكب دمشق في الثالث من صفر، في حين تحركت الدالاتية بشكل مفاجئ وسيطرت على القلعة في الثاني والعشرين من صفر. ولا يعقل بأن يكون أسعد باشا قد جمع الدالاتية، ورتب أموره، ونظم هجومه في أقل من ثلاثة أسابيع. فالموضوع كان قيد الإعداد بشكل سري منذ زمن. وبعد الاستيلاء المفاجئ على القلعة، انهزمت الإنكشارية التي أُخذت على حين غرة، على ما يبدو، وانسحبت جنوباً باتجاه الميدان، واستجمعت قواها، ونظمت صفوفها، ووقفت بعتادها الكامل بباب الجابية، استعداداً للمعركة. يصف البديري الحدث:

> وفي يوم الاثنين ثاني وعشرين صفر من السنة المذكورة، بينما الناس قبيل الظهر في أشغالهم، وإذا بضجة قد وقعت أشغلت بالهم، وصار ضرب بارود وفزعة، فقيل ما الخبر. قالوا، ملكت الدالاتية القلعة. فسكرت البلد وزاد الفزع في كل أحد. وأما الإنكشارية، لما وصل الخبر إليهم، سقط ما في أيديهم، وقالوا أخذت القلعة ياشباب، فقد صعبت علينا الأسباب. فاجتمعوا إلى باب الجابية بالعدة الكاملة ووقفوا هناك يطلبوا من يقاتلهم، وقد انثنى عزمهم.[12]

= نسخة القاسمي: "وفي ثالث صفر دخل الحاج دمشق نهار الخميس صحبه أميره المعظم والوزير المفخم حضرة الحاج أسعد باشا العظم، فهو والحجاج على غاية من الصحة والسلامة. ثم بعد ذلك أرسل يطلب الدالاتية طلباً حثيثاً،
فلما رأت الإنكشارية ذلك ضاقت عليهم الأرض، وقالوا كأقوالهم السابقة في قلة أدبهم: الست سعدية تريد أن تغدر بنا، وهذا الأمر لا يخوفنا. ثم زادوا بحمل السلاح ونهب المال وسبي العرض وسب الدين، وغير ذلك من الفظائع." تجدر الإشارة هنا إلى تعقيب القاسمي فيما يخص تهكم الناس على الحاكم بلقب سعدية، بأنه من قلة الأدب، في حين أن البديري لم يشر إلى ذلك في نصة الأصلي.

(12) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 53؛ مطبوع، 135. النص كما ورد في =

عندما علم أسعد باشا بتجمع الإنكشاريه في الميدان، قرر الاستفادة من تجمعهم في مكان واحد، وترقبهم الهجوم عليهم، للقضاء على ابن القلطجي وابن حمزة وأتباعهما أولاً، الذين سبق وأشار إليهما البديري بأنهما من أصحاب الأمر والنهي في المدينة. فأوعز بالتوجه إلى سوق ساروجة مباشرة، وهو مكان سكن ابن القلطجي مع غيره من رؤساء العساكر والآغاوات، في حين كان سكن ابن حمزة في الميدان. فأرسل أسعد باشا ينادي عليهما وعلى أتباعهما، وجر المدافع وهاجم محلة سوق ساروجة دون تلكؤ ليحسم أمر ابن القلطجي قبل أن تتحرك قوات الإنكشارية. ووقع قتال عنيف خلال يوم الاثنين، انتهى بهروب ابن القلطجي وتشتت جماعته. وفي وقت العشاء ركب أسعد باشا لتفقد الوضع، فقامت عساكره بالإجهاز على ما تبقى من المحلة: ''حرقوا بيت القلطجي، وهدوه، ونهبوا كل ما فيه.''[13] ثم تابعوا عمليات النهب والقتل في بقية الدور. وفي صبحة اليوم التالي، يوم الثلاثاء، شاعت الأخبار عما جرى في سوق ساروجة من الهدم والنهب والحرق والقتل، وأنه ''راح الصالح بالطالح،''[14] ولم يبق هناك سوى القليل ممن لم يلحقه الأذى. ويبدو أن الهدف من هذا الهجوم الدموي الكاسح، وما صحبه من أعمال قتل ونهب وحرق، هو نشر جو من الرعب، وإرسال رسالة إلى الإنكشارية ومناصريهم بالمصير الذي ينتظرهم إن هم قرروا القتال. وكان على رأس القوات الإنكشارية مصطفى آغا ابن خضرى، ''وكان شربجي كبير، وإليه رجوع التعيير،''[15] وكان له من السلطة والنفوذ الباع الطويل، حتى لقب ''سلطان الشام،

= نص القاسمي: ''وفي يوم الإثنين ثاني عشرين صفر من هذه السنة المذكورة بينما الناس قبل الظهر في أشغالهم، وإذا بضجة عظيمة وضرب بارود، فقيل ما الخبر، قيل ملكت الدالاتية القلعة، فسكرت البلد وزاد الفزع في كل أحد، ولما بلغ الخبر للإنكشارية قاموا على قدم وساق. وقالوا: أخذت منا القلعة ياشباب، واجتمعوا في باب الجابية بالسلاح الكامل ينتظرون القتال.''

(13) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 53؛ مطبوع، 135.

(14) المصدر السابق، مخطوط، ورقة 53؛ مطبوع، 135.

(15) المصدر السابق، مخطوط، ورقة 53؛ مطبوع، 135.

وإليه ترجع أمور الأعوام.'' [16] وكان من مناصريه أولاد الدرزي، أحمد آغا وخليل آغا، ''وكانوا أصل دولة، أصحاب شدة وصولة.'' [17] ويبدو أن رسالة أسعد باشا وصلت إلى الإنكشارية ومناصريهم فتشاوروا فيما بنيهم وقرروا التراجع وعدم المجابهة، فما أن علموا بتوجه أسعد باشا بعساكره مع الدالاتية نحو الميدان، حتى لاذوا بالفرار. ويصف البديري حالة من الفرح عمت المدينة حتى أن ''الأولاد الصغار كانت تسحب المدافع، وتجري قدام المدافع، وتنادي الله ينصر السلطان.'' [18] كما يصف انتصار أسعد باشا بأنه جاء بأمر إلهي وقدرة ربانية جنبت المدينة المزيد من القتل والخراب:

وهذا يدل على أن هذا أمر مبرم وقدرة عظيمة. حيث أنها كانت تقول هؤلاء الأقوام الطغاة المفسدين في دمشق الشام، بأن لو جاء عشر باشاوات ومعهم السلطان بالعدد الكاملات، ماحسيناهم مثل البيضات، وشرطنا دينهم بالطبنجات، وكذلك كانت تظن جميع البلاد، حتى نفس أهل اسلامبول كانت تقول مثل هذا القو . ولما جاء الأمر المقدور اوكل مانوى به غرور، وملك البلد أسعد باشا حفظه الله بثلاثمائة أو أربعمائة دالاتي. وهدم دار ابن خضرى إلى الأرض، ونهب كل ماله وأباحه لأعوانه، وكذلك دار ابن حمزه وغيره، نحو خمساية دار نهبت، وشي هدمت. وأرسل جاب مشايخ الحارات وحثهم على القبض على الزرباوات. وكتب عليهم كل من كان في حارته زربا ولم يأت به إلى الحاكم، يكون على حارته كذا وكذا من المال، وهو مال عظيم ما يخطر على بال. فصارو يفتشوا عليهم ويمسكوهم وياتوا بهم اليه، فيرمي رقابهم عند باب السرايا مثل الحرامية، وهم يقولون هذا فلان آغا، وهذا شربجي آغا، وهذا

(16) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 53؛ مطبوع، 135.

(17) المصدر السابق، مخطوط، ورقة 53؛ مطبوع، 135.

(18) المصدر السابق، مخطوط، ورقة 54.

فلان بشت تبع فلان، وهذا مشا مع فلان، وهذا ساعد فلان، وهو يرمي رؤوسهم ولا يشفق على أحد، إن كان أبيض أو أسود. وترك جثثهم قدام باب السرايا تاكل منها الكلاب مدة أيام، وسلخ رؤوسهم، وجعلها أكوام.[19]

مثّل هذا التحرك، بحوادثه المروّعة، البداية الحقيقية لتغيير توازن قوى شامل في مدينة دمشق، عقبه مرحلة من الاستقرار والأمن. فقد لجأ ابن حمزة وأتباعه إلى الظاهر عمر في طبرية، أما ابن القلطجي وأتباعه فقد لجأووا إلى جبل الدروز، وابن الدرزي وأتباعه إلى عرب ابن كليب. واحتفل أسعد باشا بهذا الانتهاء السريع من المناوئين له وعناصر الشغب والفساد، بضرب المدافع والألعاب النارية يومياً صباحاً ومساءً لمدة شهرين. وجاء الترحيب الكبير والدعم التام من الباب العالي لأسعد باشا، والخلع والتشاريف التي "لم يسبق لغيره في الشام ولا لغير حاكم ولا يكن ذلك إلا إلى الوزير الأعظم صاحب الختام إذا كان في سفر وفتح بلد عظيم من البلدان."[20] وبعد أن استتبت له الأمور، بقي عليه إنجاز شيئين في خطته: خلق توازن عسكري جديد في المدينة يحجّم الدالاتية، حتى لايقع تحت رحمتهم بعد أن حققوا له مآربه، والثاني التخلص من فتحي الدفتري بعد أن قلص نفوذه وشتت مناصريه. فقام أسعد باشا بطلب فرقة أو أورطة من القبيقول، أرسلت له مباشرة

(19) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 53؛ مطبوع، 136-37. النص كما ورد في نسخة القاسمي: "وارسل حضرة أسعد باشا، أسعده الله وقوّاه، خبراً إلى مشايخ الحارات بها وأئمتهم بان يقبضوا على بقية الأشقياء الموجودين، وإن لم يفعلوا يلزمهم بغرامة أموال عظيمة. فصاروا يتتبعون الأشقياء واحداً بعد واحد، ويقولون لحضرة الباشا: هذا الشقي فلان الفلاني، وهذا الآغا الفلاني، وهذا الشربجي الفلاني. وحضرة الباشا يأمر بضرب أعناقهم أمام باب السرايا وترك جسومهم تأكل منها الكلاب مدة طويلة، حتى صاروا عبرة لمن اعتبر. فسكنت بعد ذلك الشام، وصارت كقدح لبن، وصارت الناس في أمن وأمان، وسترت الأعراض. فملك الباشا البلد بنحو اربع مئة من العسكر الدالاتية. وقد أمنت البرية، فكان ذلك بهمته القوية بعدما كانت تقول كبراء الميدان وأعوانهم: لو جاءنا عشر باشاوات ومنهم السلطان ماحسبنا لهم حساب، ولشرطنا ذنبهم بالطبنجيات. فانظر الآن، فقد صاروا أذل من الذباب وطعماً لأخس الكلاب."

(20) المصدر السابق، مخطوط، ورقة 55؛ مطبوع، 139.

ودخلت إلى دمشق ''بعراضة عظيمة.'' ولاقت عودة القبيقول إلى دمشق ردود أفعال متضاربة عند الدمشقيين، يصفها البديري بأنها ''فتتت كبود، وذوبت أجساد، وفرّحت ناس وكان عندهم عيد من الأعياد.''[21] ويبدو أن أسعد باشا، وبعد الرضا الكبير الذي حظي به من الباب العالي قد حصل على الموافقة بتصفية فتحي الدفتري، وبات ينتظر الفرصة المناسبة. وبعد استقرار الاوضاع في دمشق جاء تعيين أخو أسعد باشا، سعد الدين باشا، وزيراً بطوق. وتوافدت الأعيان على أسعد باشا لتهنئته بمنصب أخيه، وكان أولهم فتحي الدفتري. ويبدو أن أسعد باشا كان قد اختار تلك المناسبة لإنهاء غريمه، فما إن دخل إلى السرايا مهنئاً حتى تم القبض عليه وقطع رأسه والتشنيع بجثته. وتختلف الروايات عن تلك الحادثة، حيث يرويها البديري على الشكل التالي:

> فجاءت الأكابر حتى تهني أخيه حاكم الشام، وكان أسبقهم إلى تهنئة الباشا فتحي أفندي دفتردار الشام، وبلغني أن الباشا لما رآه، قام ودخل إلى الخزنة، فتبعه وجلس عنده. فأخرج أسعد باشا صورة عرض وأراه له. فأخذه بيده وإذا فيه قتله. قال له: ماتقول في هذا. قال فتحي: سمعا وطاعة، لكن أنا في جيرتك، خذ ما أردت من المال وأطلقني. فقال له: ويلك ياخاين، أما نسيت مافعلت في نسا عمي. ثم أمر برفع شاشه وقطع رأسه. فوضع في رقبته حبل وجر إلى خارج السرايا وقطع رأسه فأخذته السفل من الأعوام بأمر الباشا، وجروه وشحططوه في شوارع الشام وأزقتها، وتركوه للكلاب، ثم دفن على أنجس حال. وأمر بالإحاطة على داره والقبض على أعوانه.[22]

(21) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 55؛ مطبوع، 139.

(22) المصدر السابق، مخطوط، ورقة 56؛ مطبوع، 141-42. النص كما ورد في نسخة القاسمي: ''فهرعت أكابر الشام لأجل (تهنئة) أخاه [كذا] أسعد باشا. وكان أسبقهم لتهنئة الباشا فتحي أفندي دفتردار الشام. فلما رآه الباشا قادم ودخل لدهليز الخزنة، فتبعه وجلس عنده، فأخرج أسعد باشا صورة عرض وأراه إياه، فأخذه فتحي أفندي وقرأه، وإذا فيه الأمر بقتله. وقال له حضرة الباشا ماتقول في هذا. فقال سمعاً وطاعة. لكن أنا في جيرتك فخُذ من المال ما أردت وأطلقني. فقال =

لم يكن فتحي الدفتري بالشخصية الشريرة ليستحق هذه النهاية البائسة الشنيعة، بل على العكس كان هو وأفراد عائلته من محبي الفنون والعلوم والأدب، كما سبق وبيّنا، كما كانت مجالسه حافلة بالعلماء والأدباء وأرباب الفنون في مدينة دمشق. ولكن بحكم السلطة والجاه لابد وأن يراه البعض ظالماً فاسداً. فوصفه المرادي بأن ظلمه كان عاماً، وأن أتباعه، ويقصد هنا قوات اليرلية تحديداً، كانوا مشهورين بالفساد والفسوق، وشرب الخمر وهتك الحرمات. كما نسب إلى الدفتري شرب الخمر التي لم تكن غريبة عن ممارسات الأعيان في المجتمع الدمشقي. ولم يترجم المرادي أسعد باشا لنرى كيف سيشير إلى عودة الدلاتية والقبيقول بعد خروج اليرلية والإنكشارية من المدينة. ومهما كان الأمر وبغض النظر عن النهاية المأساوية لفتحي الدفتري، فقد كان له ولعائلة الفلاقنسي دور اجتماعي هام في ترسيخ ثقافة الحياة الدنيوية في المجتمع الدمشقي. كما كان لهم مساهمات عمرانية هامة لم تخف على البديري، حيث تدارك هذا الجانب، بعد التذكير بمظالمه وفساده، فقال: "مع ذلك لا يخلو من عمل الخير، وأنه عمر الجامع في القيمرية، وأحسن تعميره، وعمل فيه خلوات، وأسكن بها طلبة العلم، وعمل لهم جرايات وشوربة، وغير ذلك. وعمر رصيف درب الصالحية وأتقنه، وعمر حمام وقهوة في محلة الميدان، وبلط أماكن، وله غير ذلك."[23] وكذلك عمه عبد المعطي فقد "بنى الحمام بالقرب من الجامع الأموي المعروف بحمام الذهبية وصرف عليه من ماله... وأضافه لأقلام الجامع."[24] واقتنت العائلة أيضاً مكتبة كبيرة ونفيسة انتهت، بعد مقتل فتحي الدفتري وإهانة أخيه

= له الباشا: ويلك ياخاين، أنا لم أنسى مافعلت في نساء عمي. ثم أمر برفع شاشه وقطع رأسه، فوضع في رقبته حبل، وسحب إلى خارج السرايا وقطع رأسه وأرسل للدولة. ثم أمر الباشا أن تطاف بجثته في سائر شوارع الشام وطرقها وأزقتها ثلاثة أيام، ففعل به ذلك، وطيف به عريانا مكشوف البدن وتركوه للكلاب، ثم دفنت جثته بتربة الشيخ رسلان وأمر الباشا بالإحاطة على داره وعلى ماله والقبض على أعوانه."

(23) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 56؛ مطبوع، 145.

(24) المرادي، **سلك الدرر**، 3: 133.

أحمد وتغريمه، في ”خزانة كتب أسعد باشا الكائنة داخل مدرسة والده في سوق الخياطين.“[25]

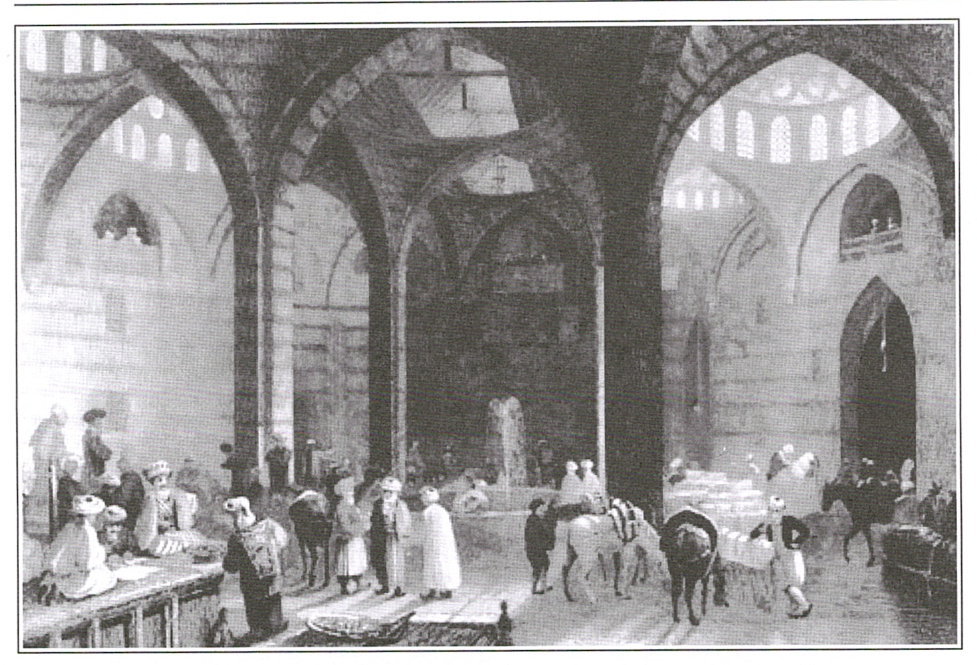
تمثلت مساوئ فتحي الدفتري الأساسية في حضوره السياسي القوي، وشعبيته الواسعة، ومنافسته لسلطة الوالي ضمن النظام السياسي القائم على الولاءات والمصالح الفئوية والشخصية، في فترة كانت ممارسة قطع الرؤوس وتداولها، بأسلوب أو بآخر، من تقاليد الثقافة السياسية القائمة على مبدأ الغلبة للأقوى. ضمن هذه الثقافة السياسية كان الصراع على السلطة الممنوحة من الخالق القدير لابد وأن يخضع للمقادير الإلهية، لذا اعتبر العامة أن هذا هو قدره المحتوم والعقاب الإلهي على تجبّر كل صاحب سلطة. وستدور الأيام على أسعد باشا ويواجه مصيراً مماثلاً. يقول البديري باللهجة الشامية معبراً عن نظرة العامة إلى نهاية الدفتري المأساوية:

داري زمانك إذا ماصرت في دوله
واحذر غرورك ولاتغتر في صوله
الدهر يومان فأكثر قول لاحول
يرتاح بالك ويبقى الفعل للمولى[26]

بعد هذه الأحداث استقرت الأحوال نسبياً في دمشق إلى حين، وبقي أسعد باشا على حذر من الدالاتية المتقلبة الولاء، لذا استصدر أمراً سلطانياً بالنفي العام لهم من مدينة دمشق في بدايات عام 1746، ونادى عليهم بالرحيل وهدر دم المخالف منهم. ثم مالبث أن غض الطرف عنهم تفادياً لرد انتقامي، بعد أن بيّن لهم قدرته على التخلص منهم في أية لحظة. وبعد استقرار الأحوال بالمدينة ركز أسعد باشا على التطوير العمراني في المدينة ونفذ العديد من المشاريع المعمارية والعمرانية المتميزة والباقية إلى يومنا هذا، من أهمها قصره والخان في قلب المدينة القديمة. ومن

(25) المرادي، **سلك الدرر**، 1: 162.

(26) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 56؛ محذوف من المطبوع.



لوحة 6. 1. صورة للرحالة البريطاني وليام بارتلت من ثلاثينات القرن التاسع عشر تبين الفناء الداخلي لخان أسعد باشا العظم في قلب دمشق القديمة.

الأمور الجديدة التي قام بها أنه أوقف جميع أملاكه على أولاده، أمام حشد من الأكابر والأعيان في المحكمة، وأرجع لأولاد عمه بعض ما كان لهم من الممتلكات. وضَمن أسعد باشا بهذا الإجراء الشرعي، أي تحويل الممتلكات الشخصية إلى أوقاف للعائلة (وهو ما يسمى ''الوقف الأهلي'')، عدم تكرار ما حدث لعمه، وقطع الطريق على السلطان والإدارة العثمانية المركزية للحجز على ممتلكاته بأي حال من الأحوال، وبهذه أبقى على ثروة العائلة في المدينة.[27]

تشير كل هذه الإجراءات إلى دهاء أسعد باشا العظم الإداري والسياسي، وقدرته على السيطرة على الأوضاع الداخلية للمدينة، وعلى السياسة الخارجية من خلال علاقاته الوطيدة بالسلطة المركزية، التي أهلته للحفاظ على ولايته لمدة

(27) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 57 ـ 58؛ مطبوع، 147 ـ 148.

طويلة. وتشير الدلائل إلى عقليته المنفتحة في علاقاته مع مختلف الطوائف، وفي علاقاته مع الغرب أيضاً، وعلى استعداده لكسر التقاليد المحلية للوصول لأهدافه. فعندما عين والياً في صيدا في عام 1741، بدلاً من أخيه إبراهيم، كانت الولاية على حافة الإفلاس بسبب إدارة إبراهيم الفاسدة. وتمكن أسعد باشا خلال عام واحد فقط من تسديد كل ديون الولاية التي ورثها من أخيه، وأعاد العلاقات مع الفرنسيين، الذي أطروا كثيراً على حنكته وحسن إدارته، كما توسط لإنهاء الصراعات بين أخوته وبين طائفة الدروز. وعلى عكس صورة "سعدية قاضون" التي رسمها الدمشقيون عنه، كان أسعد باشا حازماً في قراراته وجريئاً في كسر الطقوس والأعراف لتحقيق أغراضه السياسية والإدارية. فعلى سبيل المثال، لم يتوان عن ضرب المدافع من قلعة صيدا استقبالاً للقنصل الفرنسي، الأمر الذي لم تعهده المدينة من قبل، كما لم يتوان عن دعوة الأمير الدرزي للمدينة للاجتماع به وبالقنصل الفرنسي، مما أثار غضب الناس. ولكن الهدف الأبعد له كان تحقيق الأمن والاستقرار للولاية وللمنطقة، حيث تمكن في ذلك الاجتماع من انتزاع تعهد من الأمير الدرزي بحماية البعثات والجالية الكاثوليكية في المنطقة وحماية التجارة الفرنسية.[28]

عند الحديث عن إنجازات أسعد باشا على الصعيدين السياسي والإداري، ورغبته الواضحة بالتغيير، لابد من التذكير بجملة التغييرات الاجتماعية اللافتة التي بدأها عمه، سليمان باشا، لتحرير الناس من تسلط أصحاب النفوذ من أجل تحقيق قسط أوفر من العدالة الاجتماعية. يقول البديري في يومياته عن سليمان باشا: "وكان عادلاً حليماً، أبطل في زمانه مظالم، مثل الشاشية، والمشيخة، والعرضي، تفرض على الحرف والحارات في السنة مرة أو مرتين. وكان إذا قتل قتيل قبل أيامه، في حارة أو في سوق أو في بستان، يجرموا أهل تلك المحلة والسوق والأرض، إن عرفوا غريمه أم لا، وأبطل مظالم كثيرة جزاه الله تعالى خير وعفى عنه."[29] إذا

(28) انظر
Shamir, "As'ad Pasha al-'Azm and Ottoman Rule in Damascus," 4.

(29) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 42؛ مطبوع، 117.

اعتبرنا كل هذه السلسلة من التغييرات الإدارية والسياسية والاجتماعية التي مرت على دمشق، نرى أن الأجواء العامة للحرية والانفتاح التي شهدتها المدينة في تلك الحقبة، ارتبطت إلى حد ما بصعود نجم عائلة العظم وتسلّمها مقاليد الحكم في دمشق، بالإضافة إلى التغيّرات التي حدثت في السياسة المركزية للسلطنة، ساهمت كلها في استقرار الأحوال الاقتصادية وازدهارها، وتحقيق درجة من الرخاء والعدالة الاجتماعية لم تشهدها المدينة من قبل. وضمن هذه الأجواء الاجتماعية بدت المساحة الشعبية للتهكّم والسخرية على السلطات السياسية والدينية في توسع يوحي بتأصل متزايد للنزعات الدنيوية في الحياة اليومية الدمشقية.

مشهد 7

”رطلين من البن على سبيل الهدية“

في الحريات العامة

في معرض حديثه عن مناقب جدّه الشيخ عبد الغني النابلسي، وصف محمد كمال الدين الغزّي (1760–1799)، مفتي الشافعية في دمشق، في كتابه **الورد الأنسي**، نمطاً من السيرانات الدمشقية الإحتفالية الكبيرة المغايرة بحجمها وتنظيمها لتلك النزهات العائلية القصيرة التي صورها لنا البديري في المشهد الأول. ويروي تفاصيل ذلك السيران الذي جرى في السنوات الأخيرة من حياة جدّه، ”الأستاذ،“ في عام 1140/ 1727:

> أخبرنا الشيخ الصالح البركة، شهاب الدين أحمد بن محمد العقيمي الدمشقي، أحد المؤذنين بجامع بني أمية، أنه اتفق له في حياة الأستاذ أن صاحبه خليل آغا، الشهير بابن المقادسة، وكان له على الأستاذ محسوبية، ولابنه إبراهيم آغا مصاهرة، فإنه كان متزوجاً ببنت بنت الأستاذ، السيدة زينب، جدتي، هي الشريفة فاطمة أخت والدي لأمه، قال له يوماً من الأيام: ”يا شيخ أحمد، أستاذنا الشيخ عبد الغني في هذا اليوم ذهب إلى سيران في بستان كيوان بوادي الشقرا، وصحبته القصر الذي تقدم ذكره، وجميع أعيان دمشق من العلماء، والجند، والرؤساء. فتعال حتى نذهب ونلحقهم.“ وكان ذلك في تاسع عشر محرم، سنة أربعين ومائة وألف. فخرجا راكبين، وأخذا معهما رطلين من البُنّ، على سبيل الهدية. فلما وصلا من الشرق القبلي في

المرج الأخضر، وجدا معسكراً عظيماً مشتملاً على خيم وصواوين، فالتبس عليهما الأمر، وظنا أن كافل دمشق خرج إلى هناك بجنوده. ولم يزالا في حيرة وتفتيش على سيران الأستاذ، إلى أن أرشدهما رجل إلى ذلك، وأخبرهما أن هذا سيران الأستاذ. فنزلا عن دوابهما، وسارا إلى أن وصلا إلى خيمة القهوجي، لأجل أن يعطياه البُنّ. فوجدا عنده فردة من البُنّ مقدار خمسين رطلاً. وسألا عن محل الأستاذ، فأخبرا به. فسارا إليه، فإذا هو جالس في قصره المقدم ذكره، منصوباً على حافة نهر بردى. واستمر ذلك السيران ثلاثة أيام، والأستاذ فيه كالملك، والجميع من رئيس ومرؤوس في خدمته. وجميع من في دمشق من المنشدين، والعارفين بدق الآلات، والسالكين، مجتمعون هناك مع غاية الصفا والأنس وعدم المكدرات.[1]

أن يقوم الشيخ عبد الغني النابلسي بسيران فهذا ليس بأمر لافت، لأن السيرانات كانت من الأمور الحياتية المعتادة للعلماء والأعيان والحكام في دمشق، وللنابلسي ديوان شعر كامل يصف فيه سيراناته وتنزهاته على مدى خمسة وثلاثين عاماً.[2] ولكن المختلف واللافت في مشهد هذا السيران الإحتفالي الكبير، الذي استمر ثلاثة أيام في بساتين منطقة كيوان، هو الحجم، وطول المدة، والدور التي مثلته شخصية النابلسي، كعالم دين وصوفي بارز، في تطور ثقافة الترفيه في المجتمع الدمشقي. وهناك أيضاً عدد من الأمور المثيرة للفضول، أولها، طقوس تلك السيرانات الطويلة ونشاطاتها ومظاهرها. والثاني، أجواء التمازج الاجتماعي بين مختلف فئات المجتمع التي تميّز تلك الجمعات الكبيرة. وثالثها وأهمها، دور القهوة كمشروب اجتماعي في الحياة الترفيهية للدمشقيين.

---

(1) محمد كمال الدين الغزي، **الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبد الغني النابلسي**، تحقيق سامر عكاش (ليدن: بريل، 2012)، 112-113.

(2) انظر عبد الغني النابلسي، **برج بابل وشدو البلابل**، تحقيق أحمد الجندي (دمشق، دار المعرفة، 1988).

يروي الغزّي أن الزائرين شاهدا: ''معسكراً عظيماً مشتملاً على خيم وصواوين.'' و''الصواوين،'' جمع ''صيوان،'' وهي الخيمة الكبيرة من القماش التي تنصب عادة للجند، أو لاجتماع عدد كبير من الناس في مناسبات فرح أو حزن. وكان السيران من الكبر بحيث التبس على الزائرين الأمر، وظنوا أنه معسكر لحاكم دمشق وجنوده. وحتى لو سمحنا بهامش للمبالغة هنا للتأكيد على أهمية صاحب السيران، الشيخ عبد الغني، من خلال التشبية غير المباشر بحاكم دمشق، فإن السيران، كما يبدو، كان من الكبر لدرجة ملفتة للانتباه. ولا ندري ماهي المناسبة بالتحديد التي دعت لاستقطاب هذا الجمع الغفير. فتوقيت السيران في 19 محرم 1140، الموافق 5 ايلول 1727، لا يشير إلى أية مناسبة دينية أو اجتماعية خاصة. إلا أن التوقيت هو نهايات فصل الصيف ومشارف الخريف، وهو من الأوقات اللطيفة في مدينة دمشق والمرغوبة للتنزه، حيث يتراجع حر الصيف، وتبدأ درجات الحرارة بالانخفاض، وتسري نسمات خريفية عليلة تشجع الدمشقيين على الخروج إلى المتنزهات. أما بستان كيوان بوادي الشقرا، أو وادي كيوان، فهو الأرض الممتدة غرب فندق الشيراتون حالياً حتى منطقة الربوة، المدخل الغربي لمدينة دمشق، على الطرف الجنوبي من الطريق السريع، مقابل مايسمى اليوم حديقة تشرين. وكان من المعالم المتنزهية الشهيرة في مدينة دمشق، وهو امتداد لمحور المتنزهات على وادي بردى، والممتد من سور المدينة القديمة، عند القلعة، مروراً بالمرجة الخضراء (أرض المعرض حالياً) ثم كيوان، حتى وادي الربوة. وكانت منطقة كيوان تحتوي على بساتين زراعية، بالإضافة للمتنزهات. ويبدو أن السيران كان في أحد البساتين الخاصة، التي سبق واستملكها أحد كبراء أجناد الشام يدعى كيوان، واشتهرت المنطقة باسمه.[3] وقد كتب الشيخ عبد الغني النابلسي في وصف وادي كيوان يقول:

(3) يقول المحبّي في ترجمة كيوان: ''كيوان بن عبد الله، أحد كبراء أجناد الشام، كان في الأصل مملوكاً لرضوان باشا، نائب غزة، ثم صار من الجند الشامي، وسرداراً عند صوباشي الصالحية. فنزع إلى التعدي، وأخذ الناس بالتهمة، وتطاول إلى أخذ أملاكهم، حتى استولى على أكثر بساتين الربوة والمزة، وضم بعضها إلى بعض، وكان إذا أخذ حصة في مكان احتال على الشركاء فيه حتى يأخذ أشقاصهم طوعاً أو كرها. وكان يساعده على ذلك نواب محكمة الباب، وأعيان شهودها، ويبالغون في نصيحته في كتابة التمسكات، يعلمونه الحيلة وهو يبالغ في إكرامهم.'' **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر** (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، 3: 299-300.

إنَّ وادِيَ كِـيْـوانَ أَلْـطَـفُ وادِ
وَهْـوَ طِـبْـقُ الـمُـنـى وَطِـبْـقُ الـمُـرادِ
تَـتَـمَـشَّـى فِـيْـهِ الـنَّـسـائِـمُ صُـبْـحـاً
نـاشِـراتٍ عَـبِـيـرَ ذاكَ الـنَّـادِيْ
بَـرَدى فِـيْـهِ بـارِدُ الـثَّـغْـرِ عَـذْبٌ
حَـوْلَـهُ الـنَّـبْـتُ بـاسِـطُ الأَبْـرادِ
كَـدَرٌ مـا بِـهِ كَـمَـنْ قَـدْ أَتـاهُ
فَـهْـوَ صـافِـيْ الـوُرُوْدِ وَالـوُرَّادِ[4]

ويشير الغزّي إلى أن الشيخ عبد الغني اصطحب معه "القصر،" الذي سبق وأشرنا إليه في المشهد الأول، وهو كما يصفه لنا مبنى كبير الحجم نسبياً، مؤلف من طابقين على مايبدو، مصنوع كله من الخشب، ومشتمل على شبابيك وكتبية في الطابق العلوي، وعلى إيوان مرتفع عن الأرض في الطابق السفلي.[5] وهذا القصر أو الكشك مصنوع من قطع تفك وتركب، وله مفاصل حديدية تشده عند تركيبه، ويمكن نقله من مكان إلى آخر في متنزهات دمشق. وقد خصص أصدقاء الشيخ عبد الغني ومحبّوه لتنقيل ذلك القصر عشرة بغال، من أجل تسهيل تنقلات النابلسي في رحلاته التنزهية.[6] وليس لدينا تصور عن الشكل العام للقصر، ولا معلومات عن قصور مشابهة شاعت صناعتها واستخداماتها بممارسات التنزه للدمشقيين. وعدم توفر تفاصيل عنها لا يعني قطعاً أنها كانت غريبة عن طقوس التنزّه في المدينة، ولكن ربما لم تكن شائعة لدرجة تقتضي الإشارة إليها. ولكن بالمقابل هناك الكثير من المنمنمات التي تظهر انتشار استخدام القصور في الحدائق والمتنزهات لدى الأتراك، وخاصة في متنزهات الأمراء والسلاطين وذوي الشأن. ولا شك بأن

(4) الغزي، **الورد الانسي**، 113.
(5) الغزي، **الورد الانسي**، 111.
(6) الغزي، **الورد الانسي**، 111.



لوحة 7. 1. صورة سيران عثماني شبيه بسيران الشيخ عبد الغني النابلسي، يظهر شخصاً مهماً يتربع في قصر خشبي مسقوف ومرفوع عن الأرض بثلاث درجات. وهناك جوقة من عازفي الآلات الموسيقية والمغنين، وأواني للمشروبات والمأكولات. ويظهر الرسم مجموعة من المردان الحسان في الحديقة ولكن وراء حاجز يفصلهم عن الحفل الإستعراضي في الداخل. ويتميز الحضور والمشاركون بشكل القبعات التي يرتدونها.

تصميم وصناعة قصر النابلسي المتنقل مستلهم من مشاهد التنزهات في بلاد الروم.[7]

(7) للمزيد عن قصور التنزه (pavilions and kiosks) انظر:

Nurhan Atasoy, *A Garden for the Sultan: Gardens and Flowers in the Ottoman Culture* (Istanbul: Kitapyayinevi, 2011), chap. 2; and "Ottoman Garden Pavilions and Tents," *Muqarnas* 21 (2004), 15-19.

يضم مشهد السيران عدداً من الشرائح الاجتماعية، حيث يشير الغزي إلى مشاركة ''جميع أعيان دمشق من العلماء، والجند، والرؤساء،'' من جهة، و''جميع من في دمشق من المنشدين، والعارفين بدقّ الآلات، والسالكين،'' من جهة أخرى. ومع الأخذ بعين الاعتبار هامش المبالغة هنا أيضاً، فلا شك بأن السيران قد ضم عدداً كبيراً من مختلف الشرائح الاجتماعية في مدينة دمشق. فهناك الأعيان من العلماء والجند والرؤساء، الذين يمثلون الشرائح العليا للمجتمع، وجاء ذكرهم في البداية، وهناك أيضاً المنشدون والموسيقيون والسالكون، الذين يمثلون الشرائح الوسطى والدنيا للمجتمع، وجاء ذكرهم في النهاية. وهناك أيضاً الزوار والأقرباء من أمثال الشيخ أحمد الدمشقي المؤذن، وخليل آغا، والد صهر الشيخ عبد الغني، اللذان حضرا بعفوية بداعي المعرفة والقرابة، وبدون دعوة شخصية مسبقة. ومن أمثال هؤلاء يمكننا الافتراض أن الحضور قد ضم أيضاً بعضاً من تلامذة الشيخ عبد الغني الكُثر، ومن أصدقائه وأقربائه.

لايشير الغزي إلى أية طقوس للفصل الاجتماعي، كما رأينا في المشهد الخامس، مشهد الفرح العظيم، بل على العكس يؤكد أن الكل ''مجتمعون هناك مع غاية الصفا والأنس وعدم المكدرات.'' ولكن ضمن هذا الجمع الغفير ألم يكن هناك اعتبار للتراتبية الاجتماعية؟ هل حضور المنشدين والموسيقيين كان لغرض إمتاع وتسلية وترفيه غيرهم، أي طبقة الأعيان والرؤساء؟ أم أنهم حضروا للمشاركة في السيران، شأنهم في ذلك شأن الأعيان والرؤساء؟ ليس هناك مايشير إلى أن حضور جميع من في دمشق من المنشدين والموسيقيين كان لغرض تسلية وترفيه الأعيان فقط، ويبدو أنهم شاركوا كغيرهم. ويدعم هذا الظن السهرات ومجالس الترفيه التي يذكر ابن كنان انه شارك فيها وضمّت منشدين إلى جانب الأعيان.[8]

(8) انظر على سبيل المثال السهرة الطويلة التي استمرت ثمان ساعات عند الشيخ محمد بن بلبان الصالحي وحضرها أكثر أعيان الصالحية وأنشد فيها الشيخ مصطفى جلبي قصيدة بارعة. ابن كنان، **الحوادث اليومية**، 295-296.

كما يدعمه أيضاً إضافة شريحة ''السالكين'' لهم. ولا ندري بالتحديد ماذا يقصد الغزّي بـ''السالكين'' في هذا السياق، ولماذا شملهم مع المنشدين والعارفين بدق الآلات الموسيقية. و''السالكون'' بالمعنى المصطلح والمتداول للكلمة، هم المريدون أتباع الطرق الصوفية، أي السالكون على طريق المعرفة الروحية.[9] وربما جاء ذكرهم هنا لكون بعضهم من المنشدين وعازفي الآلات الموسيقية. أما الجند، فهناك العساكر المحلية بالإضافة للعساكر التركية، ويمكننا افتراض حضور خليط منهم. وهذا يعني أن ذلك السيران قد جمع مختلف أطياف المجتمع الدمشقي على مدى ثلاثة أيام بدون حواجز طقسية، مما يوحي بنوع من الانسجام الاجتماعي القائم على انحسار الفوارق الطبقية بين الشرائح الاجتماعية المشاركة، وإلى اضمحلال الهرمية الاجتماعية في تلك النشاطات الجماعية المكرسة لهذا النوع من الممارسات الدنيوية الترفيهية في فضاءات المدينة العامة.

إذا كانت هذه بالفعل هي طبيعة هذا النمط من النشاطات الترفيهية، فما هي العوامل التي مكّنت من الاختلاط الطبقي الشاقولي في هذا السياق الاجتماعي دون غيره؟ بتعبير آخر، ما هي نقطة الجذب الأساسية التي اقتضت هنا تجاوز الهرمية الاجتماعية والتمايز الطبقي المشهود في سياقات احتفالية أخرى؟ ما الذي جمع كل هذه الطبقات في ذلك السيران في حالة من غاية الصفا والأنس؟ هل هي شخصية الشيخ عبد الغني نفسه، أم فعالية التنزّه بحد ذاتها، أم الإثنين معاً؟ لا شك بأن شخصية الشيخ عبد الغني كان لها دورها في خلق هذا الفضاء الجمعي الحر الذي شجّع على التقارب الطبقي، وكما سنرى في مشهد لاحق، فإنه تعمد حتى في بعض دروسه الدينية المثيرة للجدل استقطاب جميع طبقات المجتمع، أعياناً وعامة، في فضاء معرفي ديمقراطي واحد. ولكن فعّالية التنزّه بحد ذاتها كان لها دورها

(9) يعرف الجرجاني ''السالك'' بأنه ''هو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه وتصوره، فكان العلم الحاصل له عيناً يأتي من ورود الشبهة المضلة له.'' **كتاب التعريفات** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985)، 154.

الفعال أيضاً بتقليص الفوارق وجمع طبقات المجتمع ضمن فضاء اجتماعي دنيوي قائم على التساوي والمشاركة الحرة.[10]

لا ندري ما إذا كان ذلك السيران الكبير هو اجتماع ذكوري مخصص للرجال فقط، أم أنه اجتماع عائلي شاركت فيه النساء أيضاً، خصوصاً وأنه استمر ثلاثة أيام. كما أنه لا تفاصيل لدينا عن الأطعمة وطقوس تحضيرها وتقديمها للمتنزهين، ولا عن تفاصيل التحضير والترتيب. ويمكننا الافتراض بأن جمعاً غفيراً من هذا النوع لابد وأن ضم العديد من الطباخين والخدم للقيام بواجبات التحضير والتقديم. ولا ندري ما هي الطقوس الخاصة بالتحضير والأكل في تلك المناسبات والسيرانات العامة، وخاصة الكبيرة منها. واذا افترضنا أن السيران لم يكن ذكورياً وإنما ضم النساء أيضاً، فربما كان للنساء دور هام في طقوس التحضير والأكل. واحتمال مشاركة النساء واردة باعتبار المشاهد السابق عرضها، والتي تبين الحضور الأنثوي البارز في الفضاءات العامة للمدينة، "كما تفعل الرجال،" وخاصة في حلقات التنزّه وجلسات الترفيه. هذا بشكل عام، أما بخصوص سيرانات الشيخ عبد الغني النابلسي بالتحديد، فهناك حادثة ذكرها الغزّي ترجح ذلك. وهي أن الشيخ عبد الغني قال لابنته الصغيرة طاهرة، وهو مستلقياً على فراش المرض الأخير قبل موته: "يابنتي، مرادي أن أذهب وآخذك معي." فسمعت أختها الكبيرة زينب المحادثة، وظنت بأنه ينوي الذهاب إلى نزهة وأن يأخذ اختها الصغيرة معه دونها. فقاطعت المحادثة وقالت لوالدها: "وأنا خذني أيضاً."[11] تشير هذه المحادثة إلى أن الشيخ عبد الغني كان قد اعتاد اصطحاب بناته في نزهاته، وإلا لما اعترضت زينت بتلك العفوية وطالبت بمشاركتها. وإذا كان الأمر كذلك فليس هناك ما يمنع اصطحاب بناته وزوجته إلى ذلك السيران الكبير. وإذا كان من الطبيعي ان يصطحب

---

(10) عن تطور ثقافة التنزه في المجتمع العثماني في القرن الثامن عشر، انظر:
Shirine Hamadeh, *The City's Pleasures: Istanboul in the Eighteenth Century* (Seatle and London: University of Washington Press, 2008).

(11) الغزي، **الورد الأنسي**، 550.

صاحب السيران، وأحد أهم الشخصيات الدينية الدمشقية، عائلته معه، فما الذي يمنع أن يحذو الجميع حذوه ويكون السيران عائلياً؟ وحتى ولو كان ذلك السيران بالتحديد للرجال فقط، فليس هناك ما يمنع وجود المرأة في سيرانات كبيرة أخرى شبيهة، لأن الاختلاط الجنسي والطبقي، كما رأينا في المشاهد السابقة، كان من الملامح العامة والمألوفة للمجتمع الدمشقي في تلك الفترة.

نتقل الآن إلى الأمر الآخر اللافت، ومحور الحديث في هذا المشهد، ألا وهو القهوة. فقد ارتأى الزائران، الشيخ أحمد الدمشقي وخليل آغا، أن يأخذا معهما رطلين من البُنّ على سبيل الهدية. ولكنهما عندما وصلا إلى خيمة القهوجي، وجدا عنده فردة من البُنّ مقدارها خمسون رطلاً. وسبق ورأينا في مشهد البديري انتشار شرب القهوة والتتن في السيرانات حتى بين النساء. ويشير هذا إلى أن القهوة أصبحت في العقود الأولى من القرن الثامن عشر المشروب الاجتماعي الأول، وعصب السيرانات وجلسات التنزه والتسلية والترفيه في دمشق.[12] وظهرت المقاهي كعنصر أساسي ملازم للكثير من المتنزّهات الشامية،

(12) يقول عبد القادر الجزيري في "عمدة الصفوة في حل القهوة،" عن ظهور القهوة: قلت فعلى هذا إن القهوة بالنسبة إلى الظهور في اليمن لا في غيره، إلى أننا الآن الذي هو عام ست وستين وتسعماية [966/ 1558]، تزيد مدتها على ماية عام وإنما قلت في اليمن لا في غيره، لأن ظهور القهوة في بر ابن سعد الدين وبلاد الحبشة والجبرت وغيرها من بر العجم، فلا يعلم متى كان أوله ولا علمنا سببه." (جامعة أم القرى: مخطوط 1872)، ورقة 8. عن تاريخ ظهور القهوة وانتشارها في البلاد العثمانية والأوروبية ودورها في التغيير الاجتماعي، انظر:

Ralph Hattox, *Coffee and Cofeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Near East* (Seattle: University of Washington Press, 1985, 3rd printing 1996); Markman Ellis, *The Coffeehouse: A Cultural History* (London: Weidenfeld and Nicolson, 2004). *Encyclopedia of Islam* 2, "Kahwa;" Jean-Paul Pascual, "Café et Cafés à Damas: Contribution à la Chronologie de Leur Diffusion au Xvième Siècle," *Berytus Archeological Studies* 42 (1995-96), 141-56; Ali Çaksu "Janissary Coffee Houses in Late Eighteenth-Century Istanbul," and Alan Mikhail, "The Heart's Desire: Gender, Urban Space and the Ottoman Coffee House," in Dana Sajdi (ed.), *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century* (London and New York: Tauris Academic Studies, 2007), 117-132, 133-170; and Nelly Hanna, "Coffee and Merchants in Cairo 1580-1630," in Michel Tuchscherer (ed.), *Le commerce du café avant l'ère des plantations coloniales* (Cairo: Institut Farnçais d'Archéologie Oreintale, 2001), 91-101.

كما في قهوة خبيني الشهيرة بمتنزه الشرف، التي أخبرنا عنها ابن كنان الصالحي في المشهد الأول.[13]

القهوة وأحوال التمدّن الجديد

ليس من قبيل المبالغة القول بأن القهوة، تلك النبتة البسيطة، التي اكتشفت في القرن الخامس عشر في اثيوبيا، وانتقلت إلى جبال اليمن، ومنها انتقلت حبوبها إلى الحجاز، ومن ثم إلى القاهرة ودمشق، ومنهما إلى استانبول، ومنها إلى أوروبا وباقي انحاء العالم، قد غيّرت وجه المدينة القديمة، وخلقت أنماطاً جديدة من العلاقات الاجتماعية، قلبت أسلوب الحياة العامة، وخلقت مؤسسة اجتماعية جديدة لم تعهدها المدينة من قبل. وقدمت هذه المؤسسة نماذج جديدة من النشاطات اليومية، وأحوالاً اجتماعية شغلت الأفراد بممارسات حياتية دنيوية شائعة، جعلت من التسلية واللهو والمحادثة والنقاش والنميمة خارج فضائي المنزل والمسجد نمطاً جذاباً للحياة في المدينة. القهوة، ذلك

(13) ابن كنّان، **يوميات شامية**، تحقيق أكرم العلبي (دمشق: دار الطباع، 1994)، 431.

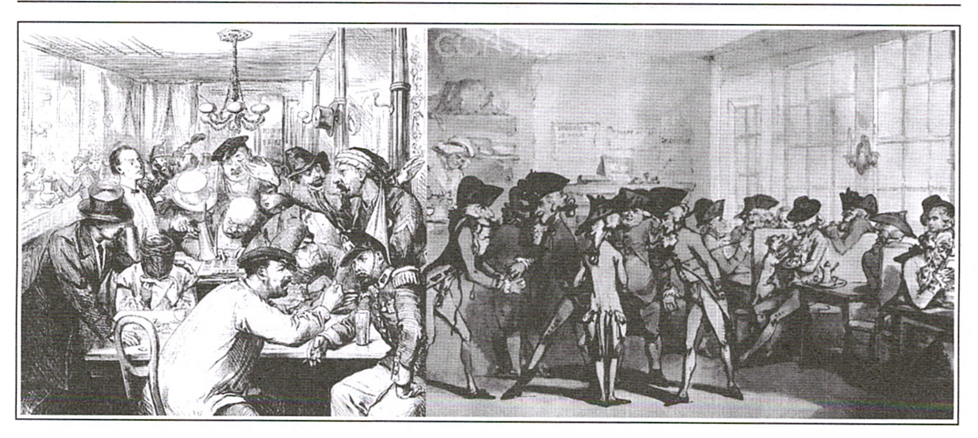
معنى القهوة وطبعها

«اعلم أن القهوة هي النوع المتخذ من قشر البنّ، أو منه مع حبه المجحّم، بضم الميم وفتح الجيم وتشديد الحاء المهملة المفتوحة أيضاً، أي المقلى. وصفتها هو أن يوضع القشر وحده، وهي القشرية، أو مع البن المجحّم المدقوق، وهي البنيّة، في ماء، ثم يغلى عليه حتى يخرج خاصيته. ومنهم من حدّ غاية اعتدال استوائها بطعم مذاقها إلى المرارة، وتسمى عندهم في اصطلاح ذوي معرفتها «المحكّمة الاستوا،» بتشديد الكاف وتركه، ثم تشرب. فمن قال بحِلّها، يرى أنها الشراب الطهور المباركة على أربابها، الموجبة النشاط والإعانة على ذكر الله تعالى وفعل العبادة لطلابها، ومن قايل بحرمتها، مفرط في ذمها والتشنيع على شرابها...

أما اشتقاق اسم «القهوة،» فقال العلامة الفخر أبو بكر بن أبي زيد، في مؤلفه «إثارة النخوة بحل القهوة،» أنها من «الإقهاء،» وهو «الاختواء،» وهو «الكراهة؛» ومن «الإقهاء،» وهو «الإقعاد،» من أقهى الرجل عن الشي، أي قعد عنه، وكراهيّة كل شيء والقعود عنه بحسبه. ومنه سميت الخمر «قهوة،» لأنها تُقهي، أي تُكره الطعام، أو تُقعد عنه، بحسب ما نقل عمن يعرف أحوالها. فكذلك هذا المعنى المذكور. أو تُقعد عن النوم الموضوعة في الأصل لإذهابه، لما يترتب عليه من قيام الليل المطلوب شرعاً. ونظير ذلك في الإطلاق «النظم،» فإنه يطلق على «الإقتران،» لما في الأصل جعل اللولو في السلك، ثم استعير للشعر والقرآن. على أنه اولى بتسمية ذلك من الخمر لا سيما. وقد تلاعب بلفظيها الصوفية، وتداولته، وعبرت به عن المحبة، ومثلها في ذلك التعبير بالحميا والخمر وغير ذلك، كما قال الشيخ شرف الدين عمر في ديوانه، سقتني حميا الحب، وغير ذلك كما قال من الألفاظ... وبعضهم كان يقول القِهوة، بكسر القاف، فرقاً بين القهوتين.

وأما طبعها، فذكر كثير من الأطباء والحذاق الألبّاء أنها حارة يابسة، وقال آخرون أنها باردة يابسة، وهو من مذهب أهل الذم لها، فإن من يقول بالبرد واليبس يقيسها على طبع الموت، ويشنع بمثل هذه العبارة ويقرن مضارها بما تنتجه طبيعة السوداء من المضار.»

■ عبد القادر الجزيري، «عمدة الصفوة في حل القهوة» (جامعة ام القرى: مخطوط 1872)، ورقة 5–6.



لوحة 7. 2. صور تبين طبيعة الحياة الصاخبة القائمة على النقاش والحديث والسمر التي خلقتها المقاهي عندما انتشرت في أوربا عامة ولندن وباريس خاصة.

المشروب الاجتماعي الجديد، خلق أجواءً من المتعة والسمر، نشر نكهة جديدة للمدينة، رسم صوراً اجتماعية مثيرة لأسواقها ومتنزهاتها، قدم إحساساً جديداً للمتجول فيها، ونشر عبق روائح جديدة للمارين في فضاءَي أسواقها، وأشعل أضواءاً جديدة كانت تطفأ بالليل أو تشعل بالمناسبات الدينية والاجتماعية فقط. أنتجت القهوة حياة اجتماعية ليلية خاصة، أضاءت معها محلات المدينة ومقاهيها لساعات متأخرة في الليل. فالمقهى لم يعد مكاناً لبيع القهوة وشربها فقط، وإنما أصبح بحد ذاته فكرة اجتماعية جريئة، طريقة جديدة في الحياة، نمطاً مبتكراً في العلاقات الاجتماعية، حالة اجتماعية غيرت شكل المدينة، وقدمت فلسفة حياتية مغايرة وصورة جذابة للمدينة الحديثة العصرية.(14)

لهذه الأسباب اعتبرت القهوة من أهم العناصر التي ساهمت بظهور أحوال ''التمدّن الجديد،'' كما تحدّث عنها رواد اليقظة العربية في القرن التاسع عشر. فعندما ذهب الشيخ الشاب الأزهري رفاعة الطهطاوي إلى فرنسا، كانت المقاهي وطقوس شرب القهوة في مدينة مرسيليا من أولى معالم التمدّن الجديد التي لفتت انتباهه.(15)

(14) انظر
Hattox, *Coffee and Cofeehouses,* 92-1030; and Ellis, *The Coffeehouse,* 42-55.

(15) انظر رفاعة الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** (بيروت: دار الأنوار، 2003)، 52-54.

وعلى مدى تاريخ الإسلام الطويل، لم ينشغل علماء المسلمين وفقهاؤهم وحكامهم قط كما انشغلوا بظاهرة انتشار القهوة، وبفتاوى تحليلها وتحريمها، وبيان المواقف الشرعية من الممارسات المصاحبة لها على مدى أكثر من ثلاثة قرون. فمنذ ظهورها وبداية انتشارها كمشروب اجتماعي في بدايات القرن السادس عشر، لا نرى عالماً أو فقيهاً ذي شأن إلا وقد انبرى للحديث عنها وإبداء الرأي فيها، مما يشير إلى عمق تأثيرها في المجتمع، وقدرتها على تغيير أحوال المدينة.[16]

إن تناول القهوة، وإن بدا في مشهد سيران النابلسي، حيث استهلك خمسين رطلاً منها، من الأمور العادية والمألوفة في المجتمع الدمشقي، فإن هذا لا يعني طبعاً بأن إشكالاتها قد زالت، وأن شربها في المقاهي والبيوت والسيرانات والمجالس التنزهية قد أصبح من الأمور العادية والمقبولة. فقد ظلت مسألتا القهوة والتدخين موضع إشكال، وجدل فقهي، وتوتر وعنف اجتماعي، حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فبعد حوالى عقدين من الزمن تقريباً على سيران النابلسي الكبير، وفي عام 1749 تحديداً، أي في العام السابق لسيران الشرف الذي قدمناه في المشهد الأول، قام أسعد باشا العظم، حاكم الشام وقتئذ، بتحريم شرب التتن بالأركيلة في المدينة بقوة، كما يخبرنا البديري الحلاق في يومياته. وليس من الواضح ما إذا حرّم شرب القهوة أيضاً، لأن عادة شرب التتن بالأركيلة ارتبطت بعادة شرب القهوة، ودرجت بالمقاهي خاصة. يقول البديري أن في غرة رجب من تلك السنة نادى منادي أسعد باشا بأن "لا أحد يشرب بأركيلة، وكل من شرب بها شُنق."[17] وأضاف القاسمي: "وصُلب،" من دون أن يحدد ما إذا كان التحريم لشرب الدخان فقط أم للقهوة أيضاً.[18] ويرجح التحريم للإثنين معاً لتلازم شربهما في مجالس اللهو

(16) لتقديم موجز عن تاريخ ظهور القهوة والمقاهي وانتشارها في البلاد العربية والعثمانية وجدل التحليل والتحريم التي رافقها، انظر مهند مبيضين، **ثقافة الترفيه والمدينة العربية في الأزمنة الحديثة: دمشق العثمانية** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009)، 118-155.

(17) البديري، حوادث **دمشق اليومية**، مخطوط 77؛ مطبوع 185.

(18) المصدر السابق، مطبوع 185.

والترفيه. ويعقب البديري على تفشي هذه العادات الاجتماعية الجديدة: "وكان ذلك من أعظم المناكر. لأن شربها قد اشتهر، وصار يشرب فيها الرجال والنسوان والبنات، وفي الأسواق. وفي كل سوق أربع مواضع مبسطين بها، وقد أمر برفعها، وقد أسرفوا وزادوا." [19] ولم يدم هذا طويلاً طبعاً، بدليل مشهد سيران الشرف، كما تزايد إقبال الجمهور على شرب الدخان والقهوة في المقاهي، لتستمر هذه المؤسسة الاجتماعية الجديدة بتغيير وجه المدينة القديمة والتأسيس لنمط جديد من الحياة المدنية.

يشير كل من عبد القادر الجزيري (ت. نحو 1569) في **عمدة الصفوة في حل القهوة**، [20] والنابلسي (ت. 1731) في "الصلح بين الأخوان في حكم إباحة الدخان،" نقلاً عن رسالة للشيخ أحمد بن عبد الغفار المالكي، نزيل مكة، إلى الاضطرابات الاجتماعية التي صاحبت انتشار القهوة في المدن الإسلامية، وخاصة في مكة والقاهرة في أوائل ظهورها

ظهور القهوة وانتشارها

«فقال الشيخ شهاب الدين بن عبد الغفار مالفظة، أن الأخبار قد وردت علينا بمصر، أوائل هذا القرن [العاشر الهجري] بأنه قد شاع في اليمن شراب يقال له «القهوة،» تستعمله مشايخ الصوفية وغيرهم، للإستعانة به على السهر في الأذكار التي يستعملونها على طريقتهم المشهورة. ثم بلغنا بعد ذلك بمدة، أن ظهورها وانتشارها فيه كان على يد المشهور بالعلم والولاية، الشيخ الامام العلامة، المفتي المسلك، جمال الدين ابن عبد الله محمد بن سعيد، المعروف بالذبحاني، بفتح الذال المعجمة، وسكون الموحدة، وفتح المهملة، وبعد ألفه نون مكسورة، نسبة إلى ذبحان، بلدة معروفة باليمن. وسمعنا أنه كان رحمه الله تعالى متولياً بوظيفة تصحيح الفتوى بعدن، وهي وظيفة كانت بها إذ ذاك، تعرض على صاحبها الفتاوى فيقر مايراه صوابا، ويكتب تحتها بخطه ما صححه، وينبه على مايرى إصلاحه. قال، وكان سبب إظهاره لها أيضا على ما سمعناه، أنه رحمه الله كان عرض له أمر اقتضى له الخروج من عدن إلى بر عجم، فأقام بها مدة، فوجد أهلها يستعملون القهوة، ولم يُعلم لها خاصية ثم. وعرض له لما رجع إلى عدن مرض، فتذكر شربها، فشربها، فنفعته فيه، ووجد فيها من الخواص أنها تذهب النعاس والكسل، وتورث البدن خفة ونشاطاً. فلما ملك طريق التصوف، صار هو وغيره من الصوفية بعدن يستعينون بشربها على ماذكرنا. ثم تتابع الناس أجمعون والفقهاء والعوام على شربها للاستعانة بها على مطالعة طلب العلم وغير ذلك من الحرف والصناعات، ولم تزل في انتشار...

قال العلامة عبد الغفار فيحتمل أن يكون الذبحاني أول من أدخلها عدن، كما هو المشهور، ويحتمل أن يكون الذي أدخلها غيره ولكن نسبت إليه لكونه كان هو السبب في ظهورها وانتشارها. والشيخ شهاب الدين الذبحاني هذا كانت وفاته سنة خمس وسبعين وثمانماية (875/ 1470) فقد علمت مبدأ ظهورها.»

■ عبد القادر الجزيري، «عمدة الصفوة في حل القهوة» (جامعة ام القرى: مخطوط 1872)، ورقة 7-8.

(19) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط 77؛ مطبوع 185. النص كما ورد في نسخة القاسمي: " وقد صار شربها في الشام من أعظم المصائب، فصار يشربها الرجال والنساء حتى البنات، جزاه الله خيراً."

(20) اعتمدنا هنا على النص المخطوط لعمدة الصفوة والمحفوظ بمكتبة الملك عبد العزيز =

وانتشارها في بدايات القرن السادس عشر، وذلك بسبب انقسام العلماء حول شرعيتها. وينوّه الجزيري إلى الإقبال الكبير على شرب القهوة في الحجاز حتى أن امرأة شابة كانت تبيع القهوة في المدينة مكشوفة الوجه. وعندما طالب الشيخ محمد بن عراق بإبطال شرب القهوة، خلال زيارته إلى المدينة، شكت له تلك المرأة الشابة حالها من الحاجة إلى العمل، فإذن لها بالبيع بشرط الستر.[21] كما يذكر الجزيري محضراً شهيراً بخصوص القهوة كتب في مكة في عام 1511، وثق اجتماعاً شرعياً دعا إليه حاكم مكة آنذاك، خاير بك المعمار، إثر واقعة جرت معه في الحرم، حيث رأى هناك جمعاً يتعاطون مشروباً لم يعهده من قبل، فسأل عن ذلك الشراب الغريب، فقيل له:

> إن هذا شراب قد اتخذ في هذا الزمان، وسميت القهوة، تطبخ من قشر حبّ يأتي من بلاد اليمن يقال له البنّ. وأن هذا الشراب المذكور قد فشا أمره بمكة وكثر، وصار يباع في مكة في أماكن على هيئة الخمارات. ويجتمع عليه بعض الناس، من رجال ونساء، بدف ورباب وغير ذلك من آلات الملاهي. ويجتمع في الأماكن التي تباع فيها من يلعب الشطرنج والمنقلة وغير ذلك، بالرهن وغيره، مما هو ممنوع في الشريعة المطهرة.[22]

يبين هذا التعريف بالقهوة بأن ثقافة اللهو والترفيه التي صاحبت تعاطيها في المقاهي والأماكن العامة كانت قد انتشرت انتشاراً واسعاً في مكة، وتطورت طقوسها تطوراً كبيراً ليس فقط في مكة وإنما أيضاً في باقي الحواضر العثمانية المرتبطة ثقافياً بمكة عبر قوافل الحج السنوية، وخاصة دمشق والقاهرة. فليس هناك ما يشير إلى أن مظاهر اللهو الجديدة تلك اقتصرت على مكة، خصوصاً وأن الجزيري انتقد

= بجامعة أم القرى، رقم 1872. ويوجد نسخة مطبوعة للمقارنة، انظر عبد القادر الجزيري، **عمدة الصفوة في حل القهوة**، تحقيق عبد الله الحبشي (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2007).

(21) الجزيري، ''عمدة الصفوة،'' مخطوط 1872، ورقة 10.

(22) الجزيري، ''عمدة الصفوة،'' مخطوط 1872، ورقة 12.

المحضر، واعتبره مرتب مسبقاً لتمرير فتاوى التحريم بناء على رغبة الحاكم، الذي لا يعقل بأنه لم يعرف ذلك المشروب من قبل، وقد فشا تعاطي القهوة في البلاد قبل الحادثة بمدة.[23] ويشير الجزيري إلى أن أول من قال بالإنكار على شرب القهوة بمكة، وذلك في بدايات القرن السادس عشر (917/ 1511)، كانا رجلين أعجميين أخوين، مشهورين بالحكيمين، وكانا على اطلاع ومعرفة في علوم المنطق والكلام، كما كان لهما معرفة في الطب. بالإضافة إلى ذلك كانا يدّعيان مرتبة في العلوم الفقهية، ولكن هذه المرتبة لم تسلم لهما من قبل الفقهاء. ولم يذكر الجزيري اسم هذين الرجلين، ولكن يعلمنا أنهما قتلا في القاهرة لأسباب مجهولة على يد السلطان سليم عندما فتح المدينة في عام 1517.[24]

ويعزو الجزيري الفتنة التي حصلت في القاهرة حول القهوة في أوائل العصر العثماني إلى الشيخ الواعظ شهاب الدين أحمد بن عبد الحق السنباطي الشافعي، عندما سئل في أحد مجالسه الوعظية عن شرعيّة تعاطي القهوة، في عام 941/ 1534، فأفتى بحرمتها وصمّم على ذلك في مجالسه في الجامع الأزهر. "فتعصب جماعة من العوام لما سمعوا ذلك منه، وخرجوا إلى بيوتها من تلقاء أنفسهم، من غير أمر حاكم، بل لمجرد الخصلات العامية، فكسروا أوانيها وضربوا جماعة ممن كان هناك، فقام بسبب ذلك فتنة كبيرة، وتعصبات ممن يقول بالحلّ والحرمة."[25] فهناك من قال بحرمتها، وأفرط في ذمّها والتشنيع على شرابها، وهناك من قال بحلّها، "وأنها الشراب الطهور المباركة على أربابها."[26] وقد كثرت فيها من

(23) انظر الجزيري، "عمدة الصفوة،" مخطوط 1872، ورقة 13. يعقب الجزيري على تظاهر الأمير خاير بك بعدم معرفته القهوة قائلاً: "كأن الأمير لم يطلع عليها، بل ولا سمع اسمها مطلقاً قبل ذلك، ولا سمع باسم البن إلا في هذا الوقت. وهذا من المقطوع ببطلانه، فإن بيعها على رؤوس الأشهاد في الحوانيت في بيوت القهوة، التي على الشوارع وغيرها، وشربها في المسجد ليلاً ونهاراً على رؤوس الأشهاد مدة ولاية الأمير وقبلها بمدة."

(24) الجزيري، "عمدة الصفوة،" مخطوط 1872، ورقة 9.

(25) الجزيري، "عمدة الصفوة،" مخطوط 1872، ورقة 10.

(26) النابلسي نقلاً عن عبد الغفار المالكي، "الصلح بين الأخوان في حكم إباحة الدخان،" مخطوط 5316، ورقة 334. انظر الجزيري أيضاً، "عمدة الصفوة،" ورقة 4.

الجانبين التصانيف والفتاوى، كما بالغ البعض في التشديد بحرمتها حتى ادعى ''أنها من الخمر المسكر، بل أشد منه حرمة، لزيادتها عليه بالإضرار بالعقل والبدن، إلى غير ذلك، من الدعاوى.'' [27] ويضيف النابلسي نقلاً عن المالكي:

> وقد وقع بسبب ذلك من الفتن بمكة المشرفة، ومصر القاهرة، ما أدى إلى تعزير باعتها بالضرب، والسبّ، والتشويش، والقهر الزايد، وغيره، وكسر أوانيها المحترمة الطاهرة، وإيذاء بعض من يشربها، رجاء مصلحة تعود عليه، إما في الحياة الدنيا أو الدار الآخرة. بل إلى تعصبات من الجانبين، هيجت جنود الشياطين، وأثارت حظوظ النفوس، وحملت قوماً على الإغراق في ذم أهلها، حتى زعموا أنهم يحشرون ووجوههم أسود من قعور أوانيها، بل شبهوهم، وإن كانوا مؤمنين ومن أهل الحرمين، بالمجوس، وكثر بسببها، بين قوم التقاطع والتدابر وبين آخرين، الريا الخالص، بل الممزوج بالأيمان الغموس. [28]

إن التذبذب السياسي والديني بين التحليل والتحريم، وتضارب آراء العلماء والحكام، قد طغى على تاريخ انتشار هذا المشروب الاجتماعي منذ ظهوره في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، وحتى تقبله الواسع كأحد المظاهر العادية والمألوفة والأساسية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ليس فقط كعادة من عادات الحياة اليومية، وإنما أيضاً كعنصر من عناصر النسيج العمراني للمدينة الحديثة. وربما يستغرب القارئ اليوم هذا التاريخ المعقد والجدلي لمشروب اجتماعي طبيعي ومرغوب من الجميع في كل انحاء المعمورة، وبعد أن أصبحت المقاهي من المعالم الأساسية للحياة المدنية، حتى لا تكاد تخلو منها مدينة في العالم، وبعد أن أصبحت تجارة القهوة، والفعاليات الزراعية والتجارية والصناعية التي تخص انتاجها وتصنيعها والاتجار بها من أهم مقومات الاقتصاد العالمي، لا

(27) النابلسي نقلاً عن المالكي، ''الصلح بين الأخوان،'' ورقة 334.

(28) النابلسي نقلاً عن المالكي، ''الصلح بين الأخوان،'' ورقة 334-335.

يضاهيها في الأهمية سوى تصنيع وتجارة البترول ومنتجات الطاقة. كيف لا وكل شخص بالعالم تقريباً يتناول القهوة، بشكل أو بآخر، كجزء روتيني من الحياة اليومية. وقد يستغرب القارئ أن يكون للقهوة في ظهورها وانتشارها تاريخ مليء بالجدل الشرعي وأحداث عنف اجتماعي وعقوبات جنائية، حتى أصبح شربها وتداولها مع التدخين تحت طائلة الشنق والصلب، كما رأينا في أيام أسعد باشا العظم. تاريخ مُضنٍ وشاق رافق ظهورها وتطور استعمالها، وجاهد في صناعته سكان المدن العربية الإسلامية، قبل تقديمه بعد ما يزيد عن القرن ونصف القرن إلى المدن الأوروبية ليلعب دوراً جوهريا في نشوء الحداثة والتركيبة العمرانية والاجتماعية للمدينة الحديثة.

القهوة ومشروعية اللهو

تنبه رجال الدين لتأثيرات القهوة، الجسدية والاجتماعية، وتداعيات تعاطيها الايجابية والسلبية. ووضح الجزيري في **عمدة الصفوة** أهمية

انتشار القهوة وتحريمها

«وأما أول ظهورها بمصر، فقال العلامة ابن عبد الغفار رحمه الله تعالى، أنها ظهرت في حارة الجامع الأزهر المعمور بذكر الله في العشر الأول من هذا القرن [العاشر الهجري،] فكانت تشرب في نفس الجامع برواق اليمن، يشربها فيه اليمانيون، ومن كان يسكن معهم في غرف رواقهم من أهل الحرمين الشريفين. وكان المستعمل لها النفر المشتغلون بالرواتب من الأذكار والمديح على طريقتهم المذكورة، وكانوا يشربونها في كل ليلة إثنين وجمعة، يضعونها في ماجور كبير من الفخار الأحمر، ويغترف منها النقيب بسكرجة صغيرة، ويسقيهم الأيمن فالأيمن، مع ذكرهم المعتاد عليها، وهو غالباً لا إله إلى الله الملك الحق المبين، وكان يشربها معهم موافقة لهم من يحضر الرواتب من العوام وغيرهم... وشُربت كثيراً في حارة الجامع، وبيعت بها جهراً في عدة مواضع، ولم يتعرض أحد مع طول هذه المدة لشرابها، ولا أنكر شربها لذاتها ولا لوصف خارج عنها، من إدارة أو غيرها، مع اشتهارها بمكة، وشربها في المسجد الحرام وغيره، بحيث لا يعمل ذكراً ولا مولداً إلا بحضورها. وفشت بالمدينة الشريفة دون فشوها بمكة، بحيث أن الناس يطبخونها في بيوتهم كثيراً.

ثم حدث الإنكار عليها بمكة المشرفة في عام سبعة عشر وتسعمائة [917/ 1511]. وكان القائم في ذلك رجلين أعجميين أخوين، كانا مشهورين بالحكيمين، وكان لهما فضيلة في المنطق والكلام ومشاركة في الطب، ويدّعيان مرتبة في الفقه، لم تسلم لهما. وهما الرجلان اللذان دخلا إلى مصر في آخر دولة الغوري، فأقاما بها حتى قدم السلطان الملك المظفر سليم شاه، سقى الله عهده صوب الرحمة والرضوان، وقتلهما توسيطاً لما كانا يرميان مما الله أعلم بحقيقة الحال فيه. وأعانهما على القيام في أمرهما الشيخ شمس الدين محمد الحنفي الخطيب نقيب قاضي القضاة سري الدين بن الشحنة وناس آخرون تبعا لهم. فأغرى الشيخ شمس الدين الخطيب الأمير خاير بك المعمار باش بمكة ومحتسبها إذ ذاك على إبطالها من الأسواق ومنع الناس من شربها، وقرر عنده أنها موصوفة بتلك الصفات القبيحة، ورغب في ذلك جداً وحمله على أن عقد له مجلساً عنده، وانفصلوا على القول بحرمتها، وكتبوا بذلك محضرا أنشاه لهم الشمس الخطيب وأرسلوه إلى مصر، وأرسلوا معه سؤالاً إنشاء الحكيمين والخطيب، وطلبوا مرسوماً سلطانياً بمنعها من مكة المشرفة. ثم لما انصرفوا من عقد المجلس أشهر الامير خاير بك الندا بالمنع من شربها وبيعها وشدد في ذلك، حتى انه عزر جماعة من باعتها وكبس مواضعهم وأخرج ماوجده فيها من قشر البن وأحرقه في وسط المسعى. فبطلت حيئذ من السوق وكان الناس يشربونها في بيوتهم اتقاء شره لأنه بلغه عن شخص أنه شربها فعزّره وطيف به في الأسواق. ثم بعد ذلك ورد المرسوم السلطاني ولكن لا على وفق مرادهم... فتجاسر الناس على شربها لا سيما وقد بلغهم انها لم تمنع من مصر التي هي بلدة السلطان، ولم ينكره أحد من علمائها إذ ذاك والأعيان، وفتر خاير بك عن التسليط على الناس بسببها...»

■ عبد القادر الجزيري، «عمدة الصفوة في حل القهوة» (جامعة ام القرى: مخطوط 1872)، ورقة 8-9.



لوحة 7. 3 .صورة بريشة الرسام المالطي أماديو بريزيوسي لمقهى عثماني في استانبول في منتصف القرن التاسع عشر وتبين أجواء المتعة والسمر والثقافة الدنيوية التي روج لها وساهم في تكريسها هذا المشروب الاجتماعي الجديد.

التنشيط الذهني والجسدي للقهوة، وتأثيرها على المزاج، فقال ''وذلك أن الإنسان كثيراً ما يصادف في نفسه بسطاً لا يعلم له سبباً، يجد معه في باطنه انشراح صدر، وانبعاثاً تاماً لما هو بصدده من العمل، يسترسل فيه من غير مشقة ويستلذ، ويستثقل من يقطع عليه.''[29] ولهذا التأثير السحري للقهوة دور اجتماعي مهم، وخاصة عند ''اجتماع المتحابين الأصدقاء جداً، فإنه يحصل منه، لا سيما بعد طول بعد بينهم، إنعاش زايد للقلب، ونشاط قوي للنفس، بحيث أنهم قد يستغرقون في المحادثة وقتاً كبيراً، من غير ملل ولا فتور، ويذهلون به عن الأكل والشرب، ويتزايد شغفهم به بحسب تزايد ما بينهم من الصفا والمودة.''[30] وكم كان يرغب رجال الدين أن يكون الاجتماع على القهوة لأغراض العبادات واللهو المباح فقط، ولكن الطبيعة

(29) الجزيري، ''عمدة الصفوة،'' ورقة 23.

(30) الجزيري، ''عمدة الصفوة،'' ورقة 23.

الإنسانية، التي يصعب تقييدها بحدود الشرع، تأبى ذلك. لذا نجد الجزيري يتأسف ''لما فشي في هذا الزمن، وعمّت به البلوى، وتواتر المحن من الانهماك في حانات لهوهم مما يؤثر في فساد أحوالهم... كخلط القهوة بالمحرمات، وإدارتها كالمسكرات، والتوسع في الغيبة والنميمات، وباطل الإشاعات، وما لا خير فيه من الأعمال والمقاصد الخبيثات.'' [31]

إن الإشكال الأساسي حول القهوة هو ممارسات اللهو الاجتماعي والأحوال الدنيوية التي صاحبت ظهورها وانتشارها، لذا استندت الكثير من الفتاوى القائلة بتحريمها على تشبيهها بالخمر من حيث التأثير على العقل والبدن، ومن حيث أجواء اللهو التي صاحبتها. في معرض حديثة عن ثقافة الترفيه في فرنسا المتمدّنة، يصف الطهطاوي الفرنساويين فيقول: ''اعلم أن هؤلاء الخلق، حيث أنهم بعد أشغالهم المعتادة المعاشية، لا شغل لهم بأمور الطاعات، فإنهم يقضون حياتهم في الأمور الدنيوية واللهو واللعب، ويتفنّنون في ذلك تفنناً عجيباً.'' [32] فالإنشغال عن ''أمور الطاعات'' هو محور الصراع. لذا نرى حتى القائلين بحلّها ميّزوا بين القهوة بحد ذاتها كنبات، لا تأثير مضرّاً له بشهادة الأطباء والتجربة الشخصية، وبين القصد من تعاطيها. فإن كان تعاطيها لقصد ديني، لأمور الطاعات، كونها تنشط الذهن والبدن وتساعد على أداء الواجبات والطقوس الدينية، فهذا مشروع. أما إذا تم تعاطيها لقصد دنيوي، لأغراض اللهو والترفيه والمرح، فذلك مرفوض.

ويشرح الجزيري الهدف الأصلي من إكثار الناس من شرب القهوة، بنوعيها البنيّة والقشريّة، فيقول: ''ورغب في تناولها الصالحون للأذكار، واغتنموا في مذاقها لإعانتهم على السهر في مواطن العبادات والأسفار، ولما حوت من المنافع الخاصة باستعمالها، الحايدة عن جادة الإضرار، ونشأ القصد في تناولها من حين البداة ببلاد اليمن، والملازمة عليها حسناً، إذا عكفوا بها على مجالس الذكر وأفعال العبادات

(31) الجزيري، ''عمدة الصفوة،'' ورقة 23.

(32) الطهطاوي، **تخليص الإبريز**، 134.

وما يجب لله تعالى من حقوق الشكر والثناء.''[33] هكذا كان القصد في بداية شرب القهوة. أما بعد انتشارها كمشروب اجتماعي مرغوب، فقد ''اختلفت المقاصد في الأمصار والبلدان، وبدّل ذلك طوايف أهل الفسوق والعصيان، وتشبهوا في أغراضهم مع إعراضهم عن مقاصد ذوي طاعة الرحمن. وخلطوا الجد من الذكر بالهزل من القول والاكذاب، وكثر جمعهم على تعاطيها في حانات لهوهم، بما أضيف إليها وبإدارتها كالشراب، وحرموا ما كان حلالاً بأوصاف أفعالهم الخبيثة، التي تُظاهِرهم بها كَلوامِعِ السراب... وكثر تعداد حاناتها، وألمّ بجمعها حسان الصبيان والمردان، وعكفوا بها على اللهو والبطالة واتباع خطوات الشيطان، وبدّلوا مجالس الذكر والعبادة بسماع الأنغام والملاهي والألحان ولعب الشطرنج وغيره مما يصدهم عن ذكر الله وعن الصلوة، ويمدهم بوافر الخسران.''[34]

تبين مقارنة الجزيري لاختلاف المقاصد في شرب القهوة السبب الحقيقي وراء رفض الفقهاء ورجال الدين لها، ألا هو الجو الاجتماعي الذي وفرته ونمط الحياة الذي خلقته، وليست القهوة بحد ذاتها. وباعتبار أن هذا المشروب الاجتماعي الجديد لم يحرّم شرعاً أصلاً، لأنه لم يعرف في زمن النبي، فقد وجد الناس فيه وسيلة لممارسات دنيوية اجتماعية تطلبها الطبيعة الإنسانية. وقد اختلف تقبلها بحسب مواقف الحكام منها. وقد مَنع شربها مراراً بعض الحكام بمكة والقاهرة في آخر الدولة المملوكية وبدايات الدولة العثمانية، وشددوا على باعتها وشرّابها. وشغل أمرها العلماء والفقهاء وكتبوا فيها الرسائل والفتاوى في العديد من البلدان الإسلامية، وبخاصة في مكة والقاهرة حيث انتشرت أولاً.[35]

القهوة والحريات العامة

لماذا حُرّمت القهوة؟ سؤال يبدو بسيطاً، يخص الشرع ولا يطول أمور الإيمان

(33) الجزيري، ''عمدة الصفوة،'' ورقة 3.
(34) الجزيري، ''عمدة الصفوة،'' ورقة 3.
(35) الجزيري، ''عمدة الصفوة،'' ورقة 3-4.

والعقيدة الدينية، إلا أنه في الوقت نفسه عويص كونه ينطوي على فهم المقاصد الإلهية من الحياة الإنسانية. إن مسألة تحليل وتحريم القهوة في جوهرها هي مسألة تخص الحريات العامة بالدرجة الأولى، مسألة صراع بين الطبيعة الإنسانية التواقة للمتعة في الحياة الدنيا، وبين العقلية الدينية الراغبة في التنظيم الصارم لحياة الأفراد والمجتمع بحسب تصورها لمقاصد الشرع والمشروع الإلهي. لذا لا مبالغة القول بأن القهوة جسّدت في تاريخها الحافل الصراع المتأصل بين الشريعة والحياة، بين مقتضيات المؤسسة الشرعيّة، وبين رغبات الحياة المدنيّة، بين جمودية ثبوتيات القانون الديني، وديناميكية تحولات الواقع المعاش. وبغض النظر عن المبدأ الذي قام عليه تحريم القهوة، وعن الأصول والمسائل الفقهية التي تقتضي التحريم، فإن التحريم بحد ذاته هو تحديد للحريات، وهذا ينطبق على أي تحريم كان. والتحريم مشروع، كتحريم القتل والسرقة مثلاً، بهدف تنظيم العلاقات الاجتماعية من خلال رسم حدود شرعيّة للحريات الفردية والعامة، استناداً إما إلى قوانين وضعية ومبادئ أخلاقية وسياسية إنسانية متعارف

المَرقَحَة من القهوة

«قال الشيخ عبد الغفار في رسالة القهوة، 'المرقحة'، بفتح الميم والقاف والحاء المهملة وسكون الراء وأخره هاء التأنيث، وهي لغة يمانية. وهذه المرقحة ما علم وجوده بالحس والتجربة في حق المباشرين لشربها، أي القهوة، وتواتر النقل عنهم أيضاً في حق من لم يشربها. وحقيقة هذه المرقحة ماذكر علامة عصره الشيخ أحمد اليمني، مصنف العباب، في فتواه في حق القهوة، أنه يحصل لشاربها النشاط والروحنة وطيب الخاطر، وذلك لأنها من أجل تجفيف الرطوبات يحصل للبدن منها خفة عظيمة، فينشط ويذهب عنه الكسل والنعاس، سواء كان الوقت ليلاً أو نهاراً. وينشأ عن هذا النشاط انبعاث تام لما الشخص بصدده من الأشغال الدينية والدنيوية، قولية كانت كالذكر والتلاوة والمسامرة في الحديث ونحو ذلك، أو فعلية كالصلاة مثلاً والكتابة والخياطة. وهذا النشاط يختلف باختلاف أمزجة الناس، وأقرب ماتشبه حالة صاحبه حينئذ، حالة من يرد عليه وارد بسط مجهول السبب، أو معلومه، فكثيرا مايصادف الانسان من نفسه بسطاً لا يعلم له سببا، يجد في باطنه انشراح صدر، وانبعاثا تاما لما هو بصدده من العمل، قولاً كان أو فعلاً، كما قدمناه، بحيث يسترسل فيه من غير مشقة، بل ويستلذ، ويستثقل من نقصه عنه. وقد يكون سببا معلوما لمن فتح له في مذاكرة العلم باب من فهم المسايل الدقيقة، وكمن بشر بوصول مال غايب، وصديق مسافر، أو اجتمع شمله بأصدقاء أعزة عليه بعد طول غيبتهم عنه، إلى غير ذلك من الأسباب.»

■ عبد الغني النابلسي، «الصلح بين الإخوان في حكم إباحة الدخان» (الظاهرية: مخطوط 5316)، ورقة 380.

عليها، وإما إلى أصول شرعيّة إلهية. ولكن الصراع في مسألة القهوة، كان مختلفاً. فلم يكن بين الخير والشر، وإنما بين الطبيعة الإنسانية التواقة للحرية والمتعة وبين التشريع الديني، أو قراءة المؤسسة الدينية له. وإذا اعتبرنا الانتشار الواسع للقهوة والمقاهي اليوم في جميع أنحاء المعمورة، فإن هذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن الأحوال في أكثر الأحيان أقوى من الأفكار، وعلى أن الطبيعة الإنسانية لها مناهج للحياة لا يغيّرها الشرع. ففي معركة القهوة، خسرت الشريعة وانتصرت الحياة. هذا هو الواقع بغض النظر عن مواقف الأفراد من نتيجة الصراع. ونحن هنا لسنا بصدد تقييم هذه النتيجة، ولكن بصدد التنويه إلى أن هذا الصراع شكّل جانباً جوهرياً من تحولات التمدّن الجديد، وتجربة جديدة خاضتها المدن العربية والإسلامية قبل نظيراتها في البلاد الغربية، وأسست بذلك لحداثة الأحوال التي ساوقت حداثة الأفكار في عصر التنوير.

تشير الدراسات التاريخية إلى أن ظهور أنماط من الفعاليات الاجتماعية المرتبطة بشرب القهوة في فضاء المدينة العام في العالم العربي-العثماني قبل ظهورها في أوروبا، حيث ظهرت في النصف الأول من القرن السادس عشر حانات عامة تجارية لخدمة شرب القهوة كما في مكة. ورأينا قصة الفتاة التي امتهنت بيع القهوة في المدينة مكشوفة الوجه للتكسّب والعيش. ويرجح أن ظهور المقاهي في دمشق كان في النصف الأول من القرن السادس عشر. وورد في نص لابن طولون الصالحي أنها لم تشرب في دمشق قبل عام 942/ 1535، مع أنه ذكر في أحداث العام السابق: ''وأنا ممن شربها ولم ير الضرر منها.''[36] كما ذكر في أحداث عام 950/ 1543 أن القاضي الكبير يوسف بن حسام الدين الرومي نادى على دكاكين القهوة: ''بأنها لا تشرب بجمعية وغناء وإدارة بالزبادي الصيني.'' وحذرهم بأن الكشف عليهم سيكون على غفلة. ويبدو أن الدمشقيين لم يأبهوا لتحذيرات

(36) انظر النصوص التي حققها أحمد ايبش من كتاب ابن طولون **مفاكهة الخلان في حوادث الزمان** ونشرها تحت عنوان، **حوادث دمشق اليومية غداة الغزو العثماني للشام 926-951هـ** (دمشق: دار الأوائل، 2002)، 290، 296.

القاضي، الذي لم يتوان عن مداهمة المقاهي، وضرب كل من وجده يتعاطى القهوة علقة.[37] وصدرت من الفقهاء فيما بعد فتاوى عدة بتحريم شرب القهوة أدت إلى حظرها في عام 1546، استجابة لقاضي قضاة جديد يدعى محمد بن عبد الأول الحسيني، أتى إلى دمشق في عام 1545. إلا أن العثمانيين لم يلبثوا أن سمحوا بشربها بعد فترة وجيزة، وتضاعفت أعداد المقاهي بسرعة، ووصلت إلى استانبول في زمن السلطان سليمان القانوني. وفي نحو عام 1555 فُتح أول مقهى في استانبول على يد رجلين من بلاد الشام، حكم وشمس، الأول من حلب والآخر من دمشق، كما يذكر المؤرخ التركي ابراهيم بجوي.[38] وكانت المقاهي محلات جديدة لم يسبق لها مثيل في العاصمة العثمانية، وخلال خمسة عشر عاماً على تأسيس المقاهي رصد في استانبول قرابة 600 مقهى.

أما في الغرب فقد عرفت المقاهي في منتصف القرن السابع عشر، وأول مقهى فُتح في لندن كان في الخمسينات من القرن السابع عشر، أي بعد قرن ونصف القرن من دخولها في الحياة الاجتماعية في الشرق العربي العثماني.[39] ففي بداية القرن السابع عشر وصف الرحالة البريطاني جورج سانديز (George Sandys) تعرفه على هذا المشروب الغريب في مدينة استانبول.[40] وفي كانون الأول 1647 وصف الدبلوماسي الفرنسي الطبيب والقاضي بالثاسر دي مونكونيز (Balthasar de Monconys)، هذه المباني الغريبة أثناء عبوره دمشق على النحو التالي: "كلها مغطّاة، مع فراغ محاط بألواح زجاجية في الوسط، وهناك بحرة جميلة بنوافير تتدفق منها المياه إلى حوض مربع كبير، وجميع المقاعد مغطاة بالسجاد، وهناك منصات يقوم فيها عازفوا الآلات الموسيقية والمغنون بتسلية الحضور الشاربين المستمتعين."[41]

(37) المصدر السابق، 357.

(38) انظر: Hattox, *Coffee and Cofeehouses*, 92-1030; and Ellis, *The Coffeehouse*, 42-55.

(39) انظر: Markman Ellis, *The Coffeehouse*, 25-41.

(40) انظر المصدر السابق، 1-11.

(41) انظر: Gérard Degeorge, *Damascus* (Paris: Flammarion, 2004), 176.

ساهمت الممارسات الاجتماعية المتعلقة بشرب القهوة بانصهار الفوارق الطبقية في المجتمع، وحتى التقطيع العمراني الذي ميّز محلات الأعيان عن العامة، بدأ بالتلاشي بعد أن أصبحت الشرائح الاجتماعية تجتمع على شرب القهوة خارج إطار التمييز المكاني العمراني، وضمن خليط من طبقات المجتمع لا يميّز بين الأعيان والعامة، أو بين الأمراء والفقراء. وهذا ما رأيناه في مشهد سيران النابلسي. فالقهوة مشروب مشترك، متوفر ورخيص الثمن، يمكن للفقراء والأغنياء شراؤه والاستمتاع بشربه، يحضر بالطريقة نفسها ويشرب بالأسلوب نفسه. وأصبح الحضور في المقاهي من الطبقات العليا يدل على التواضع والرغبة بالمساواة مع الجمهور، كما نرى في رواية البديري عن الشيخ إبراهيم الجباوي السعدي الشاغوري، شيخ سجادة الطريقة السعدية ومتولي الجامع الأموي، الذي كان من العلماء ذوي الجاه والشأن، وكان ”قد سار إلى الدولة مراراً، واجتمع بالسلطان أحمد خان، وبالسلطان محمود خان، وبالسلطان عثمان خان، وصار له خير وإنعام، وظهر له سرور وبرهان، وعمل له خلفاً كثير في اصطنبول ومصر وحلب والشام، وصار [له] جاه عظيم وحال جسيم وعز وأعوان.“ ولكن بالرغم من ذلك الجاه والعز، ”كان حلو اللسان، طيب الأخلاق، ولا عنده تكبّر ولا نفس عالية،“ بدليل أنه كان يجالس العامة من الناس، ”ويجلس بالقهاوي والأسواق، ويتكلم مع الكبير والصغير، ولا يعد نفسه أمير ولا كبير.“ [42] فالجلوس في القهاوي والتفاعل مع الكبير والصغير أصبحت من الأدلة على التواضع، والرغبة بالتفاعل الاجتماعي مع العامة.

وتختلف المصادر فيما بينها بتحديد هوية مرتادي المقاهي، فالبعض يؤكد

(42) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 105؛ مطبوع، 236. النص كما ورد في نسخة القاسمي: ”وقد سار للإسلامبول، واجتمع بثلاثة سلاطين: السلطان أحمد، والسلطان محمود، والسلطان عثمان. وصار له خير وإنعام، بعدما ظهر له سر وبرهان. وخلف كثيراً من الخلفاء في الروم ومصر وحلب والشام، وبلغ جاهاً عظيماً مع تواضع كلي، بحيث يجلس بالقهاوي ويسلّم على الكبير والصغير.“

على أن المرتادين كانوا من الطبقات الاجتماعية الدنيا، بينما البعض الآخر يشير إلى الأعيان والأمراء. وفي مجتمع قائم على التراتبية الاجتماعية، من الطبيعي أن يكون هناك بعض التمايز الطبقي في البداية، وأن يستمر في حالات معينة، وهذا واضح من تمايز أنواع المقاهي، ولكن مع مرور الزمن أصبح الخليط الاجتماعي هو النموذج الأعم. فالمقاهي كونت فضاءً عاماً ديمقراطياً تساوت فيه إلى حد كبير شرائح المجتمع، ولو من حيث الفعالية المشتركة على الأقل، ألا وهي شرب القهوة وماصاحبها من فعاليات اجتماعية.

أما مظاهر اللهو العام المرتبطة بشرب القهوة، الذي اعتبر ومايزال يعتبر من قبل البعض أنه من "اللهو الحرام،" فقد أصبح في القرن الثامن عشر مقبولاً اجتماعياً على نطاق واسع، وبالرغم من اعتراض المتشددين. ولنا في مشهد سيران النابلسي الذي استهلك فيه خمسين رطلاً من البنّ، وبيّن كيف أصبحت القهوة من الهدايا الاجتماعية ذات القيمة، أفضل دليل. ونحن كما سبق وأشرنا، لسنا بصدد اتخاذ موقف تقييمي من خلال قراءتنا للتاريخ وتفسيرنا للأحوال الاجتماعية، فهذا متروك للقارئ. وهناك ع'دات اجتماعية يمكن تصنيفها تحت اللهو العام صاحبت ظهور المقاهي وانتشار . .ب القهوة، وهي شرب التتن، واستعمال الآلات الموسيقية، والتمثيل المسرحي، ولعب الشطرنج والمنقلة، وغيرها من فعاليات التسلية والترفيه. يقول البديري مثلاً في معرض حديثة عن الأحوال بدمشق في عام 1747: "وفي ذلك الشهر ورد إلى دمشق من أرض مدينة حلب ثلاثة يهود يزعمون أنهم يشتغلون على النوبة بآلات بالقهوات، فأشغلوهم في قهاوي دمشق، وأصعدوهم على الكراسي العاليات، وأجلسوا دونهم الأشراف وأهل الإسلام، حتى يسمعوا لهم الغناء والأنغام. وانكفت عليهم الناس كأنما داعي دعاهم بنفير، وقد أنكروا ذلك جماعة كثير، والحكم لله العلي الكبير."[43] وهذا الإقبال الكبير

(43) البديري **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 62؛ مطبوع، 158. النص كما ورد في نسخة القاسمي: "وفي هذه الأيام ورد إلى دمشق الشام ثلاثة يهود من مدينة حلب، ولهم مهارة في ضرب الآلات بأحسن النغمات، فصاروا يشتغلون في قهاوي الشام، ويسمعهم الخاص والعام."

يوافق ما بيّنه مشهد سيران النابلسي، من كون مشاركة المنشدين والعازفين على الآلات الموسيقية أصبح جزءاً أساسياً من ثقافة الترفيه في المجتمع الدمشق. ولاشك بأن شرب التتن كان أيضاً من الممارسات الشائعة في ذلك السيران كما وصف البديري في مشهد النزهة.

إن ظهور القهوة وطقوس شربها في المقاهي لم يخلق صراعاً مع السلطة الدينية فحسب، وإنما مع السلطة السياسية أيضاً. فالاجتماعات في المقاهي خلقت أجواءً جديدة سهلت الحديث عن الاوضاع السياسية والاجتماعية، عن غلاء الأسعار، وعن مظالم الحكام وفسادهم، كما خلقت أجواءً مناسبة للتآمر على الدولة ورموزها. لذلك نجد أن إغلاق المقاهي وتحريم القهوة لم يكن دائماً بدافع ديني شرعي، ولو أنه ظاهرياً على الأقل كان يستخدم الأدلة الشرعية كذريعة لتحقيق غرض سياسي، وهو بالنهاية منع التجمعات وتكبيل الحريات العامة. وتحريم السلطان مراد الرابع القهوة وإغلاق المقاهي في القرن السابع عشر كان لهذا السبب بالتحديد.

لقد ساهمت المظاهر والعادات الاجتماعية الجديدة المرتبطة بشرب القهوة في ترسيخ النزعات الدنيوية في المدينة الإسلامية قبل المدن الغربية، بما يزيد عن قرن من الزمان. وإذا أعطينا الأولوية للأحوال على الأفكار، فيمكننا اعتبار الأحوال الاجتماعية في المدن الإسلامية، في بلاد الشام والأناضول والقاهرة والحجاز، وحتى في مكة، أنها كانت متقدمة على تلك التي في أوروبا. وطبعاً نحن لا تهمنا الأسبقية هنا بقدر ما يهمنا بيان أن ظهور التمدّن الجديد بشقيه، الأحوال والأفكار، هو نتاج تفاعل حضاري دائم، ولا تنفرد الحضارة الأوروبية في صناعته كما هو شائع. والنزعات الدنيوية، التي درجت تسميتها فيما بعد بالعلمانية، ليست غريبة عن المجتمعات والمدن الإسلامية، ولكن على العكس تماماً كانت متأصلة فيها قبل تأصلها بالغرب. والتغيرات الحديثة في القرن العشرين، وفي فترة ما بعد الاستقلال بالتحديد، هي التي غيرت وجه المدن الإسلامية وأعطتها الصفة الدينية المتزمته، والتوجهات الفكرية اليقظوية المعادية للتاريخ العثماني هي التي أفقدتها اتصالها بتاريخها العمراني والاجتماعي.

مشهد 8

''يا شيخ محمد، علق لي هالقصبة''

في الحرية الشخصية

في كتاب **الورد الأنسي**، تحدث محمد كمال الدين الغزّي (1760–1799)، حفيد الشيخ عبد الغني النابلسي، عن بعض أحوال جده مع مريديه ومحبيه، وذكر هذه الحادثة التي وقعت له مع أحد المريدين في عام 1139/ 1727:

> اتفق له قدس الله سره أنه عبأ قصبة الدخان تتناً ووجد الشيخ محمد شدادة، وكان من المجاذيب أيضاً، فقال له: ''يا شيخ محمد، علق لي هذه القصبة.'' فأخذ القصبة من الأستاذ، وخرج من القاعة التي فيها الأستاذ، وأفرغ الغليون من التتن، وعلق القصبة على شجرة ورد في البيت، ورجع إلى عند الأستاذ. فقال له: ''أين القصبة يا شيخ محمد؟'' فقال له: ''علقتها كما أمرتني.'' فقال: ''أين علقتها؟'' وفهم الأستاذ أنه علقها على الوردة. فقال: ''على الوردة.'' فقال له الأستاذ: ''أصلح الله حالك، هاتها.'' فخرج من القاعة، وجاء بالقصبة خالية من التتن، فأخذها الأستاذ، وملأ الغليون تتناً مرة ثانية، ودفعها للشيخ محمد، وقال له: ''علقها بالنار.'' فخرج الشيخ محمد إلى المطبخ فكسرها وجعلها في النار ورجع. فقال له الأستاذ: ''أين القصبة؟'' فقال: ''علقتها بالنار كما

أمرتني." ففهم الأستاذ أنه أحرقها. فقال له: "أصلح الله حالك." ولم يزد على ذلك شيئاً.[1]

المشهد فكاهي ورد في معرض حديث الغزّي عن مناقب جدّه وأحواله، وبيان سعة حلمه، ومكارم أخلاقه، وملاطفته لبسطاء العقول. واللافت فيه هو انتشار عادة التدخين في أوساط المجتمع الدمشقي، وخاصة بين العلماء والأعيان. ولم يكن غرض الغزّي، وهو مفتي الشافعية في دمشق، من المشهد إثارة مسألة التتن وشربه، التي صاحبت مسألة القهوة وإشكالياتها الفقهية، وشغلت العلماء والفقهاء والحكام والعامة لما يزيد عن ثلاثة قرون، ولا إلى مناقشة الروايات المتضاربة حول تعاطي جده، العلامة المرموق، وأحد أهم الرموز الدينية في المدينة، شرب الدخان. فالموضوع على أهميته لم يلق من المفتي الشاب ولا حتى تعليق هامشي. ربما لأنه لا يريد لفت الانتباه اليها في معرض حديثه عن مناقب جده، أو لأن ظاهرة التدخين أصبحت مألوفة ومقبولة اجتماعياً ودينياً بشكل عام.[2] وبغض النظر عن تاريخ بداية هذه الظاهرة الاجتماعية الجديدة ورأي الغزّي الفقهي فيها، فإننا إذا نظرنا إلى فتاوى التحريم والتحليل على أنها - في جوهرها - تجلّ من تجليات الصراع على الحريات، كما سبق وأشرنا، فإنه يمكننا اعتبار الشيخ عبد الغني النابلسي من أبرز المدافعين عن الحريات الفردية والعامة في الحقبة التي عاش فيها. ويعتبر النابلسي من أهم وألمع الشخصيات الدمشقية في تلك الحقبة، حيث يعرّفنا المؤرخ الشهير محمد خليل المرادي به بأنه "أستاذ الأساتذة، وجهبذ الجهابذة، الولي العارف، ينبوع العوارف والمعارف، الامام الوحيد، الهمام الفريد، العالم العلامة، الحجة

(1) محمد كمال الدين الغزي، **الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبد الغني النابلسي**، الباب الثالث.

(2) عن تاريخ ظهور التتن وانتشار ظاهرة التدخين في الأوساط العثمانية كمظهر من المظاهر الاجتماعية للحداثة المبكرة والجدل الفقهي التي صاحبها، انظر:

James Gerhan, "Smoking and "Early Modern" Sociability: The Great Tobacco Debate in the Ottoman Middle East (Seventeenth to Eighteenth Centuries), *American Historical Review* 111, 5 (2006), 1352-1377.

الفهامة، البحر الكبير، الحبر الشهير، شيخ الإسلام، صدر الأئمة الأعلام، صاحب المصنفات التي اشتهرت شرقاً وغرباً، وتداولها الناس عجماً وعرباً، ذو الأخلاق الرضية، والأوصاف السنية، قطب الأقطاب، الذي لم تنجب بمثلة الأحقاب.‟[3] ويفتخر المرادي بتضمين كتابه، **سلك الدرر**، ترجمة حياة الشيخ عبد الغني، فكتب يقول: ”وقد حاز تاريخي هذا كمال الفخر، حيث احتوى على مثل هذا الإمام، الذي أنجبه الدهر، وجاد به العصر،‟[4] معتبراً النابلسي أهم وأعظم شخصية ترجمها: ”وهو أعظم من ترجمته علماً وولايةً، وزهداً وشهرةً ودرايةً.‟[5] ويشير هذا إلى علو مكانته بين أقرانه، وسعة دائرة تأثيره في دمشق. وفي هذا المشهد يصور لنا الغزّي، صديق المرادي، الشيخ عبد الغني وهو يتعاطى التدخين بحرية ضمن داوئره الاجتماعية، وبشكل طبيعي ودون أي حرج، مما يوحي بأن هذه العادة الاجتماعية الجديدة آنذاك على المجتمعات العثمانية بشكل عام،

ظهور التدخين وانتشاره

«وكان ابتداء حدوث الاستعمال لهذا التتن بالكيفية المخصوصة في ديار الإسلام أواخر المائة العاشر. وأول من جلبه إلى البلاد الإسلامية النصارى من الجبل المسمى بـ«الانكليز.» وأول من أحدثة بأرض المغرب حكيم يهودي له فيه نظم ونثر. وذكر له منافع عديدة ثم جُلب إلى مصر، والحجاز، واليمن، والهند، وغالب أقطار البلاد الإسلامية. وظهر في بلاد السودان في السنة الخامسة بعد الألف [1005/ 1596]، في بلاد تنبكش، كذا ذكره اللاقاني المالكي رحمه الله تعالى. وظهوره في دمشق الشام كان في سنة خمسة عشرة بعد الألف [1015/ 1606]، كذا ذكر النجم الغزّي الشافعي رحمه الله تعالى في شرحه على منظومة أبيه، البدر، في «الكباير والصغاير.»

وأما أسماؤه، فيسمى «التتن،» وهو أشهر أسمائه. ومعنى هذا اللفظ في اللغة التركية والفارسية «معلق الدخان.» وقد صار الآن علما على هذا النبات بالغلبة التحقيقية، ويسمى «الدخان» أيضا. كما أن «المدينة» اسم لطيبة بالغلبة، وفي الأصل إسم لكل بلدة. ويسمى «التبغ،» بالتاء المثناة الفوقية فالباء الموحدة فالغين المعجمة. ويسمى «التنباك،» بالتاء المثناة الفوقية فالنون فالباء الموحدة فالكاف قبلها ألف. وهما إسمان أعجميان. ويسمى «الطبّاق،» بضم الطاء المهملة وتشديد الباء الموحدة، وهو إسم عربي، كما صرح به في كتاب «مالا يسع الطبيب جهله.» وذكر اللاقاني رحمه الله تعالى في رسالته في ذلك أن منهم من يسميه «الطابغة،» ومنهم من يسميه «الطابقة.» ونقل عن بعض فقهاء السودان أنه سئل عن الطبّاق، فأجاب بما صورته، في السنة الخامسة بعد الألف: 'ظهرت أوراق شجرة في بلدة تنبكش حرسها الله تعالى، تسمى «طبقا،» ابتلى الله تعالى بها المسلمين'. انتهى. وما أحسن هذا الجواب من هذا الفقيه رحمه الله تعالى. فإن الإبتلاء كما يكون في الحرام يكون بالحلال أيضاً. قال تعالى: 'وبلوناهم بالحسنات والسيئات،' 'ونبلوكم بالخير والشر فتنة'.

■ عبد الغني النابلسي، «الصلح بين الأخوان في حكم إباحة الدخان» (الظاهرية: مخطوط 5316)، ورقة 343.

(3) المرادي، **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 3: 31.
(4) المرادي، **سلك الدرر**، 3: 38.
(5) المرادي، **سلك الدرر**، 3: 38.

والمجتمع الدمشقي بشكل خاص، قد أصبحت من الأمور العادية. ولكن المشهد إما مخالف للواقع، أو أن الدمشقيين لا يأبهون بالأوامر السلطانية. فالأحوال العامة في المجتمعات العثمانية لم تكن قد استقرت بعد فيما يخص حرية تعاطي التتن والقهوة. ففي أيام السلطان مراد الرابع (1612-1640)، الذي توفي في العام الذي سبق ولادة عبد الغني، وحكم في أيام والده الشيخ إسماعيل النابلسي، حدث أضخم وأشرس هجوم على التتن والقهوة في جميع أنحاء السلطنة.

لا دخان بلا نار

نُصّب مراد الرابع سلطاناً في عام 1622 وهو لم يتجاوز سن الحادية عشرة بعد، وذلك بعد مؤامرة أطاحت بعمّه السلطان مصطفى وأدت إلى تنحيته. وبعد فترة من تحكم أفراد أسرته بأمور الدولة، وخاصة والدته، ظهر السلطان مراد الرابع، الفتى اليانع، كواحد من أشرس وأوحش السلاطين العثمانيين قاطبةً، وأكثرهم دموية. فقِصَصُ عدم توانيه عن القتل والصلب وقطع الرؤوس لأتفه الأسباب كثيرة. وقد أمر السلطان مراد بإغلاق جميع المقاهي، والأماكن التي يجري فيها تعاطي التتن والقهوة، وشدد بأن لا تُفتح مطلقاً. وعمم ذلك على جميع الممالك العثمانية، بما فيها دمشق. وخُرّبت الكثير من المقاهي في تلك الفترة، وحُوّل الكثير منها لمحال تجارية، وأماكن لبيع الجلود وصنع الأحذية. كما أمر بصلب وقتل كل من يخالف الأوامر السلطانية. وحدا به التشديد بهذا الأمر، أنه كان يتنكر ليلاً، ويتجول في الأسواق والشوارع، ليضبط كل من يخالف بنفسه ويأمر بقتله في الحال، حتى قتل خلقاً كثيراً. ويروى أنه بالرغم من التشديد والترهيب "إلا أن البعض من الناس لم يرتدعوا بذلك وظلوا مصرّين على شربه." [6] وقد وصل للسلطان خبر بأن في أدرنة مقهى لم يمتثل للأوامر السلطانية، وما زال مفتوحاً ترتاده الناس، ويُتعاطى فيه

(6) محمد راغب الطباخ الحلبي، نقلاً عن مصطفى نعميا، **إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء** (حلب: دار القلم العربي، 1988، ط 2)، 3: 203.



لوحة 8. 1. صورة للرحالة الإنكليزي وليام هنري بارتلت الذي زار دمشق في مطلع القرن التاسع عشر يصور انتشار المقاهي على نهر بردى وشرب القهوة والتدخين.

الدخان. فأرسل السلطان شخصاً يدعى بستانجي باشا، وحمّله أوامره المتضمنة تخريب القهوة، وصلب صاحبها" .فجاء هذا إلى أدرنة، ونفذ الأمر، وقتل غير واحد من الناس، الذين لم يمتثلوا الأمر السلطاني القاضي بمنع تعاطي الدخان." [7] ويخبرنا مصطفى نعيما عن ذلك في تاريخه، حيث يقول:

> واهتم السلطان مراد أشد الاهتمام في منع تعاطي الدخان وإزالته من جميع ممالكه. وشدد النكير على من يتناوله، لكنما كان بقدر ما يشدد، كان الناس يتهافتون على شربه، عملاً بما قيل "المرء حريص على ما منع." وقد اشتهر أن السلطان مراد قتل كثيراً من الناس، الذين كانوا يتعاطون شرب الدخان. ويحكى عنه أنه كان يتجول خفية في شوارع الأستانة، فمن وجده وليس معه مصباح قتله في الحال. وربما كان يأتي إلى بعض المنازل ليلاً ونهاراً، فمن وجده يتعاطى شرب الدخان قتله. [8]

(7) الطباخ نقلاً عن نعيما، **إعلام النبلاء**، 3: 204.

(8) الطباخ نقلاً عن نعيما، **إعلام النبلاء**، 3: 204.

ويؤكد المحبّي في ترجمته للسلطان مراد الرابع بأن أوامر التحريم والتشديد في إغلاق القهوات وتبطيل شرب الدخان قد وصلت إلى جميع الممالك، بما في ذلك دمشق: ''ومن أعماله تبطيله القهوات في جميع ممالكه، والمنع عن شرب التبغ بالتأكيدات البليغة، وله في ذلك التحريض الذي ما وقع في عهد ملك أبداً.''[9] ويشير النابلسي إلى أن الممارسات القمعية للسلطان مراد، التي انتشرت أخبارها في أنحاء البلاد، كان لها صدى في دمشق: ''ولقد كان بعض الحكام من أرباب السياسة بدمشق الشام يدور في الأسواق لمنع شرب التتن وتأديب الذين يبيعونه.''[10] ويؤكد نعيما أن سياسة القتل والقمع التي اتبعها السلطان قد بدأت تؤتي نتائجها، خاصة وأن الفضاءات العامة للمدينة أصبحت تخبر بمصير من يخالف الحظر، فقد ''كان كل يوم يُرى في بعض أزقة قسطنطينية عدة من القتلى،'' لذا أصبح الناس ''لا يتجاسرون على شربه لا ليلاً ولا نهاراً، إلا إذا خرج أحدهم إلى الصحراء.''[11] وبالطبع لم تكن كل ضحايا سياسة السلطان القمعية من المتجاسرين على مخالفة الأوامر السلطانية، والمستعدين للتضحية بأرواحهم من أجل حرياتهم الشخصية، فقد كان هناك ضحايا من الأبرياء أيضاً. ويروي نعيما أن من جملة ما يحكى عن ممارسات السلطان في هذا الشأن ''أن ابن إمام محلة خواجا باشا، وهو رجل شاب في مقتبل العمر، تأخر ليلة في الجامع، ولقرب بيته من الجامع لم يستصحب معه مصباحاً. فخرج من الجامع قاصداً بيته، فصادف خروجه مرور السلطان مراد من هذا المكان. فقال له: أما بلغك أوامري؟ فتلعثم ابن الإمام في الكلام، وقتله السلطان مراد.''[12]

إن الصراع من أجل تحريم وتجريم شرب القهوة والدخان، وإن اتخذ مظهراً شرعياً، واكتسى بحلةٍ فقيهةٍ دينية، حيث وظفت الفتاوى الشرعيّة فيه لتبرر القمع

(9) الطباخ نقلاً عن المرادي، **إعلام النبلاء**، 3: 204.
(10) النابلسي، ''الصلح بين الأخوان،'' مخطوط 5316، ورقة 357.
(11) الطباخ نقلاً عن نعيما، **إعلام النبلاء**، 3: 204.
(12) الطباخ نقلاً عن نعيما، **إعلام النبلاء**، 3: 204.

والقتل، فإنه في جوهره كان سياسياً. ويبرر نعيما تصرفات السلطان مراد ويثني عليه: ''والسلطان مراد ناله كلفة عظيمة، ومشقة شديدة، في مناهضة شاربي الدخان. وما كان قصده إظهار سطوته، وتأييد سلطنته، بل كان قصده ردع هؤلاء الأسافل، وتأديب هؤلاء الأشقياء، الذين انغمسوا في مستنكر الأمور، ومستقبح الأخلاق، وإرجاعهم إلى الخطة المثلى، وقطع دابر الفساد والفجور، الذي انتشر بين العامة. ولذلك كان أهل العقول، وذوو الأخلاق الفاضلة، وأرباب الاطلاع، يحبذون أعمال السلطان، ويرون أنها في محلها.''[13]

كان هذا هو الظاهر، ولكن في الجوهر كان تحريم الدخان والقهوة يمثل رغبة السلطة السياسية، بوساطة السلطة الدينية، في تقييد الحريات الشخصية والعامة، وما رافق ذلك من ممارسات اجتماعية لها أبعاد سياسية، كالاجتماع في المقاهي، وتداول أمور ومظالم السلطنة، وحتى التآمر على السلطة، والتخطيط لأعمال عنف واغتيالات سياسية. ففي عام 1631، هجمت القوات الإنكشارية، التي أسست وامتلكت مقاهي كثير، ارتادتها عساكرها بشكل دائم، على قصر السلطان، وقتلوا الوزير الأعظم وكثيراً من حرسه. ولا شك أن السلطان مراد كان يخشى من مواجهة المصير نفسه عندما قرر حملته الدموية على شاربي القهوة والدخان والخمر وأماكن اجتماعاتهم. والدليل على ذلك هو أن السلطان، حامل لواء الدين والأخلاق والأدب في حملته تلك، كان معروفاً عنه أنه من المدمنين على شرب الخمر. ولم يكن الأمر مختلفاً في الممالك. ويؤكد النابلسي ذلك في وصفه للعساكر التي كانت ترافق الحكام في حملاتهم لمكافحة التدخين في دمشق. ويقول فيما يخص أحد الحكام: ''وتكون جماعته وأعوانه ماشين معه في تلك الحالة، وهم سكارى من شرب الخمر، وهو يعلم ذلك. فيأخذون الرجل الذي يجدونه يشرب التتن، ويضربونه، ويقيمون عليه الحد، معتقدين حصول الثواب لهم في ذلك، وهم سكارى، والخمر ينفخ من أفواههم.''[14] كما كان معروفاً أيضاً أن رواد المقاهي

(13) الطباخ نقلاً عن نعيما، **إعلام النبلاء**، 3: 204.

(14) النابلسي، ''الصلح بين الأخوان،'' مخطوط 5316، ورقة 357.

والمدخنين لم يقتصروا على الرعاع والأشقياء، وإنما ضموا الأعيان والأمراء والعساكر من مختلف الطبقات والمشارب.

وهناك رواية أخرى تبين الرغبة باختلاق التبريرات لإغلاق المقاهي. ففي عام 1633، حصل في استانبول حريق عظيم، وكثر الحديث عن أسباب تلك الواقعة، وبسبب العداوة المتنامية للمقاهي ومظاهرها الاجتماعية، فقد تمّ إلقاء اللائمة عليها لتبرير حملة السلطان مراد. يقول نعيما: "وكانت المساوي في القهاوي قد انتشرت، وعمت وطمت، فخشية من وقوع فتنة يستطير شررها، صدر أمر السلطان مراد خان بإغلاق جميع الأماكن التي فيها شرب الدخان والقهوة." [15] وموضوع شرب القهوة والتتن وإشكالياته لم تكن وليدة عصر السلطان مراد الرابع. ففي زمن والده، السلطان أحمد، كان الوزراء درويش باشا ونصوح باشا، من أشد المناهضين لشرب الدخان وتناول القهوة، وحاولا جاهدين الحدّ من انتشارها في البلاد العثمانية، ولكن من دون جدوى. كما لم تكن محصورة في استانبول وبلاد الروم، فكُتُب التاريخ حافلة بقصص التحريم والتحليل وأحداث العنف التي صاحبتها في دمشق، كما في غيرها من المدن الإسلامية. ويخبرنا الجبرتي عن حادثة في القاهرة، في عام 1699، تبين أن الصراع على حرية شرب الدخان في الفضاءات العامة للمدينة كان قد امتد إلى معظم أنحاء البلاد العربية، من بلاد المغرب إلى بلاد الشام والعراق والجزيرة العربية. وأن حملات منظمة مناهضة لتفشي ظاهرة شرب الدخان بدأت بالظهور. ويشير هذا إلى أن حملة السلطان مراد الرابع الشرسة لتكبيل الحريات الشخصية والعامة قد باءت بالفشل، لأن الانتشار كان قد عمّ طبقات المجتمع كافة التي لم تعد تأبه برغبات السلطة الدينية والإدارة العثمانية. يقول الجبرتي:

> في رابع عشر شوال (1110هـ)، كانت واقعة المغاربة من أهل تونس وفاس، وذلك أن من عادتهم أن يحملوا كسوة الكعبة التي تحمل كل سنة للبيت

(15) الطباخ نقلاً عن نعيما، **إعلام النبلاء**، 3: 203.

الحرام، ويمرّون بها في وسط القاهرة، وتحمل المغاربة جانباً منها للتبرك بها، ويضربون كل من رأوه يشرب الدخان في طريق مرورهم، فرأوا رجلاً من أتباع مصطفى كتخدا القاردغلي، فكسروا أنبوبته وتشاجروا معه وشجوا رأسه، وكان في مقدمتهم طائفة منهم متسلحون، وزاد التشاجر واتسعت القضية، وقام عليهم أهل السوق، وحضر أودة باشه البوابه، فقبض على أكثرهم ووضعهم في الحديد، وطلع بهم إلى الباشا، وأخبروه بالقضية، فأمر بسجنهم بالعرقانة، فاستمروا حتى سافر الحج من مصر، ومات منهم جماعة في السجن، ثم أفرج عن باقيهم.[16]

آلات التدخين واستعمالاته

«وأما آلات استعماله فـ'القصبة،' وهي القضيب المستطيل المثقوب، ومنهم من يجعلها قطعة واحدة، ومنهم من يجعلها قطعاً متعددة، تدخل في بعضها فتصير قطعة واحدة. وقصده بذلك سهولة نقلها عليه، وقد يجعل من عود الورد، أو غيره من الأعواد. و'الغليون'، وهو غير عربي، إسم لشيء مثل القمع من الفخار المشوي، وتارة يُجعل كبيراً، وتارة يُجعل صغيراً. وفي بعض البلاد الهندية وجهات العجم يخلطون التتن بالدبس ثم يضعونه في الغليون والنار عليه، وتحته إناء فيه ماء ليخالط جفاف الدخان وحرارته رطوبة الماء وبرودته، فيكون الاعتدال في طعمه في الفم. وقد يحتاج شارب التتن إلى حمل الزناد معه والحجر من الصوان، وإلى منكاش من الحديد ليزيل به مالصق في الغليون من آثار التتن اليابس فيه. ويحتاج إلى ملقط صغير من الحديد يكون معه، وإلى شريط من الحديد أو النحاس ليزيل به ماتكاثف في ثقب القصبة من آثار الدخان، إذا طال المدى في شربه بتلك القصبة، وإلى خرقة تكون معه يمسح بها كذلك القضيب الشريط من الوسخ. ويحتاج إلى كيس من خز أو قطن أو كتان أو نحو ذلك، يكون التتن المقطوع صغاراً صغاراً [فيه،] أو إلى سفرة من جلد أو نحوه لجمع التتن فيها. وهذه الآلات كلها إنما يحتاج إليها بعض من يشرب التتن، وبعضهم يكتفي بوجودها مع غيره، وبعضهم يكتفي بعود من الأرض، بدل المنكاش، وقضيب الشريط. وللناس في ذلك عادات وحالات لا تحصى.

واعلم أنه يجوز أن يقال 'شرب التتن'، ويقال 'مص التتن'، و'الاستعمال' أعم. وأما 'الشرب' فقد قال في تنوير الأبصار من كتاب الايمان، 'الشرب' إيصال مالا يحتمل المضغ من المايعات الجوف. انتهى. ولا شك أن الدخان لا يحتمل المضغ، فاشبه المايعات في كونه مشروباً، وإن كان لا يدخل منه إلى الجوف شي. فإن لم يكن استعمال 'الشرب' فيه حقيقة فهو مجاز لعلاقة البعضية، وهي كونه لا يحتمل المضغ.»

■ عبد الغني النابلسي، «الصلح بين الأخوان في حكم إباحة الدخان» (الظاهرية: مخطوط 5316)، ورقة 343-344.

النابلسي والحرية الشخصية

إن انتشار شرب التتن في مدينة دمشق بين النساء والرجال، والأعيان والعامة، يشير إلى عدم اكتراث الدمشقيين بالقرارات

(16) عبد الرحمن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1997)، 1: 55.

السلطانية، ولو أن الأمر بالنهاية راجع إلى رغبة الوالي المحلي الجادة، وتشدده بالالتزام بالأوامر السلطانية، وقدرته على تنفيذها، إلا أن وجود شخصيات دينية منفتحة ذات تأثير اجتماعي واسع، كالشيخ عبد الغني النابلسي ودوائره في دمشق، ساهمت في التصدي للتشدد الديني، وتوفير الغطاء الشرعي لحماية الحريات الفردية والعامة. وقد كتب النابلسي رسالة مطولة في مسألة شرب الدخان، سماها "الصلح بين الأخوان في حكم إباحة الدخان." والرسائل التي كتبت في تحليل وتحريم شرب الدخان والقهوة كثيرة جداً، ولا يهمنا منها هنا تفاصيل السجال الشرعي، لتقرير من هو الطرف الأحق والأجدر، وإنما يهمنا المنطق العام الذي يرتكز عليه أصحاب الرسائل، ومدى التقبل الاجتماعي للآراء المطروحة.

يستند النابلسي في تبرير موقفه المتعاطف مع تعاطي الدخان إلى قاعدتين، قاعدة علمية وقاعدة اجتماعية، يبني عليهما في تقريره ومناقشته ونقضه للدعاوى الشرعيّة والنظرية التي تقوم عليها فتاوى التحريم. وترتكز هذه الدعاوى على ثلاثة مبادئ: أولها سياسي، وهي دعوى ضرورة

استطابة واستخباث التتن

«وفي شرح المنهاج للشيخ الدميري... قال: 'وإن استطابه أهل يسار وطباع سليمة من العرب في حال رفاهية حلّ، لأن الله تعالى أناط الحلّ بالطيّب، والتحريم بالخبيث، وعُلم بالعقل أنه لم يرد مايستطيبه ويستخبثه كل العالم لاستحالة اجتماعهم على ذلك، لاختلاف طبائعهم وشهواتهم، فاعتبر أن يكون المراد بعضهم. والعرب مختلفة لاختلاف الأزمنة والأمكنة والشدة والرخا، فقيل يرجع في ذلك إلى من كان في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، وإلا شبه في كل عصر إلى الموجودين فيه. ويعتبر فيهم أن يكون من سكان البلاد والقرى، ومن أهل اليسار والرفاهية والسعة، فلا يعتبرون أجلاف البوادي الذين يأكلون مادب ودرج، ولا أهل الجدب والشدة. فما استطابوه فهو حلال. قال وإن استخبثوه فلا، لما تقرر.' انتهى كلامه...

وكذلك من نظر بعين الإنصاف في مسئلتنا هذه، مسئلة شرب التتن، وجد العرب سكان البلاد والقرى من أهل اليسار والرفاهية قد استطابوه، وهم المكبّون على شربه ليلاً نهاراً، دون الأجلاف منهم، الشداد الغلاظ. فإن شرب التتن لا يستلذ به الآن ويستطيبه إلا أرباب الدنيا والأموال الكثيرة والرفاهية والعيش الرغد. وقولهم المعتبر من غير اشتراط أن يكونوا علماء، أو من أهل الفضايل، بل طبق مامر بيانه. ومن قال بخباثته من العلماء وأهل الفضايل ربما الغالب عليهم عدم الرفاهية واليسار، فقد استولى عليهم الفقر والفاقة، من عدم مخالطتهم لأهل السعة لاشتغالهم بما هم فيه من تحصيل الفضايل، فالجلافة غالبة عليهم فربما لا يجدون ثمن التتن حيث يباع بالأثمان الغالية فيستخبثونه لذلك.»

■ عبد الغني النابلسي، «الصلح بين الأخوان في حكم إباحة الدخان» (الظاهرية: مخطوط 5316)، ورقة 361-362.

طاعة الحاكم، وثانيها علمي، وهي دعوى الضرر الناجم عن التدخين وخبث النبته، وثالثها اجتماعي-أخلاقي، وهي دعوى انتشارها بين أهل الفسق والفجور. يبيّن النابلسي فساد الدعاوى الثلاث، ويخصص حصة واسعة لمناقشة كل منها، وخاصة دعوى ضرورة طاعة الحاكم، استناداً إلى الآية 59 في سورة النساء: ''وأطيعوا الله، وأطيعوا الرسول، وأولي الأمر منكم.'' فهو يعتبر أن أوامر السلطان منوطة بفتاوى العلماء وموقوفة عليها، وليس لها مشروعية أو سلطة من دونها. ولا يجوز لهم أصلاً ''أن يتصرفوا في أمر من الأمور إلا بمقتضى أحكام الشريعة المحمدية،''[17] بحسب تقرير العلماء لها، ''لا على حسب ما تميل إليه نفوسهم، وتقتضيه طبائعهم،'' لأنهم بذلك يكونون ''عابدين هواهم.'' فالعلماء في الحقيقة هم أصحاب الأمر، في ''أولي الأمر.'' والحديث ربط طاعة أولي الأمر بطاعة الله ورسوله، ولم يقل، ''وأطيعوا أولي الأمر'' فقط، وذلك لتقييد طاعتهم بالمصلحة للرعيّة بحسب تقرير العلماء، والتأكيد على عدم عصمة الحاكم. وباعتبار أن الدخان فشا نفعه وكذبت دعوى مضرته بين الخاص والعام، فإن النابلسي يرى أن أصحاب فتاوى التحريم قد حادوا عن الصواب في هذه المسألة، لذا فهو يشدد على أن دعوى طاعة السلطان، وهي جوهر القضية، دعوى فاسدة، ويحرض على التمرّد على الأوامر السلطانية: ''فالرعايا مايجب عليهم أن يطيعوهم في كل ما يأمرونهم به، إلا إذا كان موافقاً لأمر الله تعالى، وإن خالفوا أمر الله تعالى ونهيه، لا يجب طاعتهم على حد، لأن المخالفة معصية، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.''[18] فإذا أمر السلطان بفعل شيء مباح، أو نهى عن شيء مباح، بمقتضى ما تشتهي نفسه، من غير أن يكون في ذلك مصلحة للرعيّة، إن كان من جلب منفعة أو دفع مضرة، كان ذلك بمجرد تَشهّي النفس، وتسليك الأغراض الدنيوية، وليس هناك في هذه الحالة ما يفرض على الرعيّة الالتزام. لأن حرية الإختيار في الأمور

(17) النابلسي، ''الصلح بين الأخوان،'' مخطوط 5316، ورقة 369.

(18) النابلسي، ''الصلح بين الأخوان،'' مخطوط 5316، ورقة 369.

المباحة هي من الحقوق الإنسانية التي ضمنتها الشريعة الإسلامية، ويقوم عليها مفهوم العدالة الاجتماعية في الإسلام كما يراها النابلسي، حيث كتب يقول:

> اعلم أن السلطان واحد من جملة المكلفين بجميع أحكام الله تعالى، عليه من الأمر والنهي كواحد من رعيّته، غير أن لما بايعته الأمة بعقد الإمامة من أهل الحلّ والعقد، وانقادت إليه الرعايا بعد وجود شرايط الإمامة فيه، من الإسلام والعقل والحرية وباقي الشروط المذكورة في موضعها، وجب عليه هو زيادة على ماكلّفه الله تعالى به من امتثال أمره واجتناب نهيه سبحانه وتعالى، مثل واحد من رعيّته، أن يقوم بمصالح الرعايا وينظر في أمورهم ويدبر مملكته بالعدل والإنصاف على القانون الشرعي، من غير خروج أصلاً، فوجب عليه أن لا يأمر أحداً من رعيّته بما لم يأمره الله تعالى به، ولا ينهي أحداً من رعيّته عما لم ينهه الله تعالى عنه. ولا يغيّر شيئاً من القانون الشرعي المحمدي، ولا مثقال ذرة، وهذا معنى قيامه على رعيّته بالعدل.[19]

لا شك بأن أخبار القتل والصلب التي أوقعها السلطان مراد، وحاشيته، وعساكره، واتباعه، ومناصروه في استانبول وباقي الممالك والمدن العثمانية، بحق الممارسين لأبسط الحريات المدنية، تحت الغطاء الديني وفتاوى التحريم التي أصدرها بعض الفقهاء، ترددت أصداؤها في أنحاء الممالك العثمانية ووصلت إلى دمشق، التي شهدت ممارسات قمعية مشابهة من قبل بعض الحكام. وتصدي النابلسي لمصادرة الحريات في الأمور المباحة، لم يكن بدافع تعاطي الدخان والتعصّب الشخصي، كما قد يوحي به مشهد الغزّي في هذا الفصل.[20] فالنابلسي نفسه ينفي أن يكون من

(19) النابلسي، ''الصلح بين الأخوان،'' مخطوط 5316، ورقة 366.

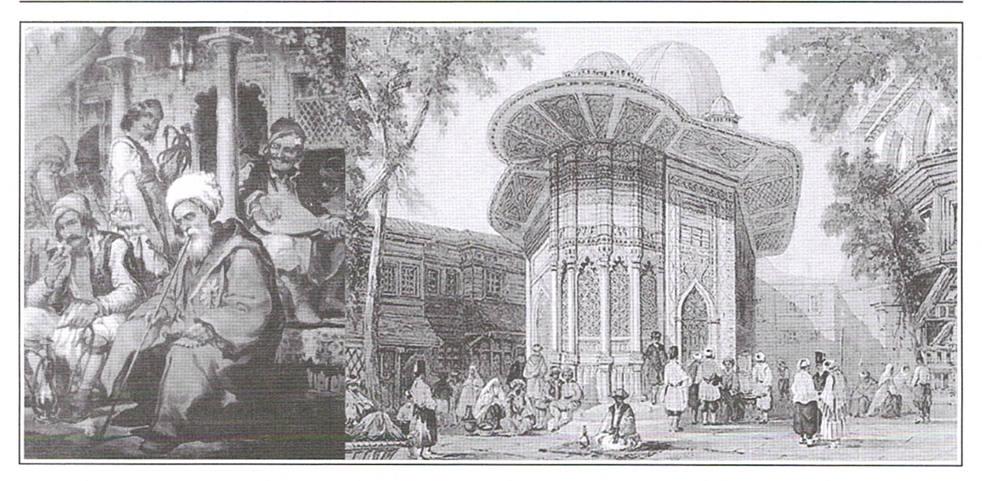
(20) يضيف الغزي مشهداً آخر في **الورد الانسي** يبين بأن النابلسي كان يتعاطى الدخان، ربما كممارسة اجتماعية في بعض المناسبات، وليس بشكل دائم. ''وبلغ من مكارم أخلاقه وحلمه ما حدثنا به غير واحد من شيوخنا وغيرهم، أنه اتفق أن الشيخ الشهاب أحمد بن محمد بن طه المقدسي الصالحي، أحد تلاميذ الأستاذ، وكان من أهل الفضل والدين والعلم، وكان يغلب عليه التغفل، ويلازم الأستاذ في =

محبّي شرب الدخان، حيث كتب في بداية رسالته يقول: ''ووالله الذي لا إله إلا هو، ما حملني على تصنيفها محبتي لاستعمال الدخان، ولا تعصبي بالمخالفة فيه مع أحد من أهل الزمان. وإنما بعثني على ذلك قصد الإنصاف في البيان، والمحافظة على أحكام الشريعة المطهرة، حتى لا يدخلها شي من الزيادة والنقصان.''[21] ويحمّل النابلسي الفقهاء الذين قدموا البساط الشرعي، وأفتوا بالحرمة، وبالغوا في تشديدهم، وِزْرَ الدماء المسفوكة باسمهم، ومسؤولية القتل والتشنيع التي تفشت في البلاد:

ولعمري، فإن إثم كل قتيل قتله الملوك والحكام في أقطار الأرض، من يوم شاعت الحرمة، بوسوسة هؤلاء المنتسبين إلى العلم والصلاح، في شرب التتن، وكذلك إثم كل عداوة وقعت بسبب ذلك بين أهل الإسلام، وإثم كل أذيّة، وكل تعزير وإهانة، فيما مضى وإلى يوم القيامة، في رقبة القائلين بالحرمة، المجريين الناس على هذا الافتراء في الدين، المسمين له منكراً، يجب النهي عنه، ومن تركه تاب منه، ومن فعله فسق به، مثل الأحكام الثابتة للمحرمات الشرعيّة، المصرحين في بعض كتاباتهم، بأن حرمة شرب التتن أبلغ من حرمة شرب الخمر، لينسبوا بذلك الفساق عقاب شرب الخمر في

= غالب اوقاته، وكان من عادة الأستاذ أنه يشرب الدخان بالغلايين الواسعة الرأس. فكان الشهاب أحمد المذكور، كلما وجد غليون الأستاذ استعلى عليه التتن حين إيقاده، أخرج من زناره مفتاحاً، وكبس به الغليون علماً منه بأن هذا الفعل إصلاح للغليون، ولم يكن المذكور يشربه. وبقي على ذلك مدة سنين، والأستاذ لا ينهاه عن ذلك، ولا يظهر منه ما يشعر بكراهة ذلك. فاتفق للشهاب أنه حضر مرة عند الأستاذ، ووجده يشرب الدخان بالغليون على الوجه الذي تقدم، فأراد أن يخرج المفتاح ويفعل ما كان له به عادة، فوجده قد فقد من زناره، فأخذ يفتش عليه. فلما رأى الأستاذ انهماكه في التفتيش، سأله عن سبب ذلك. فأخبره أن المفتاح قد فقد، ولم يجد ما يكبس به الغليون. فقال له الأستاذ: ''الحمدلله الذي أراحني من هذا المفتاح.'' وأعلم الشهاب أن هذا الفعل يكرهه من يشرب الدخان. فرضي الشهاب بفقد المفتاح وعلمه بأن هذا الشيء يتأذى منه الأستاذ، ولام نفسه على فعل ذلك في هذه المدة.'' 102-103.

(21) النابلسي، ''الصلح بين الأخوان،'' مخطوط 5316، ورقة 331.



لوحة 8. 2 .صورتان بريشة الرسام المالطي أماديو بريزيوسي تظهران انتشار شرب الدخان في المقاهي والفضاءات العامة لمدينة استانبول في القرن التاسع عشر.

الآخرة، بكذبهم على الله تعالى في إخبارهم، بأنه تعالى يعاقب على شرب التتن في القبر، وفي القيامة. حتى أن جميع المحرمات القطعية، كشرب الخمر، وأكل الربا، والظلم، والمكس، ونحو ذلك، صار خفيفاً سهلاً عند كثير من العامة الجاهلين، بالنسبة إلى حرمة شرب التتن.[22]

ركّز النابلسي في مناقشته لفتاوى التحريم على فكرة ''المنفعة،'' القائمة على التجربة المتواترة، أي على الحقيقة المستمدة من التجربة العلمية والعملية. حتى في دعوى طاعة أولي الأمر، اشترط فيها حصول المنفعة، وربطها بطاعة الله والرسول، لنفي الاستقلالية في تقرير طاعة الحاكم، ولتوفير هامش علمي واجتماعي عريض للتفسير والتقرير، مما يسمح للرعيّة بالتمرد على الالتزام المطلق بالأوامر السلطانية القائمة على الأهواء الشخصية، كما في حملة السلطان مراد الرابع. فالنهي ''لمجرد التَشهّي، وهوى النفس، والتحكم بالرأي العقلي، لا يقتضي وجوب الإحترام،'' برأي النابلسي. ويرى أيضاً أن أحد الأسباب الرئيسية للوقوع بالخطأ، والانحراف

---

(22) النابلسي، ''الصلح بين الأخوان،'' مخطوط 5316، ورقة 357.

عن منهج الصواب، هو تقليد العلماء بعضهم لبعض في استخباث نبات التتن، ونسب الضرر إليه، عوضاً عن الاعتماد على ''التجربة له المرة بعد المرة، حتى يقع التحقيق بأنه ممدوح أو مذموم.'' [23] أي باعتماد المنهج العلمي بالتقرير، وليس على تواتر الأخبار والروايات الشعبية. وباعتبار انتشار هذه الظاهرة الجديدة انتشاراً واسعاً بين مختلف طبقات المجتمع، فإن هذا بحد ذاته يضفي على شرب الدخان مشروعية اجتماعية، لا يمكن نفيها استناداً للأهواء الشخصية والرأي العقلي، ناهيك عن الحكم الشرعي. فإن كان أكثر العقلاء في كل زمان أو مكان، من حين ظهر الدخان إلى زمان النابلسي، من جميع أطياف المجتمع، ''علماء وجهال، ونساء ورجال، وعبيد وأحرار، وكبار وصغار،'' قد استحسنوا هذا العادة الجديدة، وداوموا على تعاطيها، فلا ''يتصور أصلاً أن يحرصوا على استعمال شي مضر بأبدانهم، ومفسد لعقولهم، ومغير لقواهم، عن تعمد منهم وإصرار.'' [24] هذا بالاضافة إلى

المَرقَحَة من التتن

«قال الشيخ عبد الغفار في رسالة القهوة' ...ولا يخفى أن أمزجة الناس في ذلك كله مختلفة، وأن منهم من لا يخفي حاله على جليسه لأنه لا يخلو عن بشاشة وجه، وانطلاق لسان زايد عن العادة، خصوصاً للسبب الأخير. فإن اجتماع الأصدقاء يتزايد فيه السرور والإنبساط على حسب تزايد مابينهم من الصفا والصدق في المودة ثم يختلف حالهم بحسب الغرض المقصود من إجتماعهم. فإن الإنبساط في مسامرة أولئك الأصدقاء قد تفرط حتى تؤدي إلى حركة الأعضاء وطرح الإحتشام والتوسع إلى غير تلك الحالة من زيادة في المزاج وإنشاد شعر المجون من غير كتابة. وقد يحصل مع ذلك فلتان لسان من غير قصد إلى غير ذلك مما هو معلوم في مثل هذه الإجتماعات. وواضح أن هذا الإنبساط، وإن أفرط وأدى إلى ماذكر فليس بسكر قطعاً، وإن كان قد يطرأ عليه ذلك مجازاً، كما يقال سكر الجاه، سكر المال، سكر الشباب، ونحو ذلك. ولا يحرّم استجلابه بتحصيل أسبابه. وغاية ما يمكن أن يقال في حق المرقَحَة أنها إذا أفرطت في حق بعض الناس فقط، وفي حق بعض الأوقات فقط، حصل لصاحبها مثل ذلك الإنبساط. على أنه لا يحصل غالباً إلا بمعونة الإجتماع من الأخوان إما على الذكر والسماع، أو على مجرد إنشاد الشعر والمسامرة اللطيفة. فمعظم البسط في الحقيقة إنما هو من مسامرة الإخوان لا منها، أي القهوة، بحيث أنها لو لم تحضره لم يفتهم الإنبساط. وأما المنفرد فلا يجد منها غالباً إلا مجرد خفة البدن والنشاط، بحيث أن من ورد عليه لا يظهر له حاله.' انتهى كلامه. وكذلك شرب التتن في معنى شرب القهوة للمعتاد عليه من جهة حصول التجفيف فيه للرطوبات البدنية والدماغية الزايدة، فيحصل لمن شرب منه النشاط، وينطرد عنه النعاس، ويزول الكسل منه، ويكون له به انتفاع آخر من وجوه أخرى يعرفها من جربها من نفسه، والمرقَحَة بالمعنى المذكور حاصلة في شربه لمن اعتاد عليه بلا شبهة اصلاً، حتى أن بعضهم يؤثر شربه على المأكل والمشرب لما يجد فيه من اللذّة والحلاوة في تلك المرارة، كما قال الشاعر:

يمرّ بي كل وقت　　　وكلما مرّ يحلو»

■ عبد الغني النابلسي، «الصلح بين الأخوان في حكم إباحة الدخان» (الظاهرية: مخطوط 5316)، ورقة 380-381.

(23) النابلسي، ''الصلح بين الأخوان،'' مخطوط 5316، ورقة 332.

(24) النابلسي، ''الصلح بين الأخوان،'' مخطوط 5316، ورقة 332.

الإصرار على اشتغالهم بها في غالب أوقات الليل والنهار، "من غير مبالاة منهم بتشديد الحكام عليهم، وردع الوعاظ لهم، والمبالغة عليهم في الإنكار." [25]

يعتمد النابلسي هذه النظرية الاجتماعية، التي تضفي نوعاً من المصداقية على الممارسات التي تتوافق مع الطبيعة الإنسانية مع إجماع اجتماعي على تقبلها، والتي تجد مرجعيتها الدينية في حديث "لا تجتمع أمتى على ضلالة،" في تقرير مشروعية الظواهر والعادات الجديدة، كالتدخين وشرب القهوة، والتي تفرض نفسها على المجتمع بحسب الطبيعة الإنسانية التوّاقة دائماً إلى التجديد والتغيير، مادام هذا التجديد والتغيير ضمن المباحات، ولا يخل بحدود الشرع والأخلاق العامة. وهذا برأيه الدافع الاساسي وراء اشتغال الناس الواسع بالتدخين في غالب الأوقات والأماكن، بالرغم من الإجراءات القمعية للسلطة السياسية، من خلال "تشديد الحكام،" ووساطة السلطة الدينية، من خلال "ردع الوعاظ." فسكان المدن العثمانية، وخاصة الدمشقيين، لم يكونوا على استعداد للتفريط بالحريات المدنية، الفردية والعامة، التي اكتسبوها مهما بالغت السلطات بالتشديد والإنكار. وهذا الاشتغال الواسع بشرب التتن والمداومة التامة من الناس عليه، يقدم الدليل العلمي القاطع على عدم خبث النبتة، ونفي الضرر المزعوم عنها. يقول النابلسي:

> فإن أكثر أهل الأرض من العرب والعجم مواظبون على شرب التتن كل يوم، بحيث أن أكثرهم لا يتركه يوماً واحداً، إلا عن ضرورة تامة. ثم إن منهم من له على ذلك أربعين عاماً، ومن له ثلاثون، وعشرون، وعشرة، وأقل، وأكثر. ومنهم من لا بد له من شربه في اليوم والليلة مراراً. ومنهم من يشرب في المجلس الواحد القدر الكثير جداً. وكلهم، بحمد الله تعالى، في خير وعافية وصحة في عقولهم وأبدانهم وقواهم، بحيث أنهم أتم عقولاً، وأصح أدمغةً وأبداناً وقوةً من كثير ممن لا يشربه. وإن كانوا يمرضون ويموتون، ولو

---

(25) النابلسي، "الصلح بين الأخوان،" مخطوط 5316، ورقة 332.







لوحة 8. 3. صور بعدسة المصوّرين جان-باتيست شارليه وتانكراد دوماس تعكس رواج شرب القهوة والتدخين في المجتمعات الدمشقية من القرن التاسع عشر.

صحت تلك الدعوى الباطلة، لهلكوا أجمعين، ولتزايدت عليهم الأمراض، واختلفت عقولهم، وصاروا كلهم مجانين، أو لفَرَت قواهم، وضعفت ابدانهم، وصاروا كلهم مهزولين ضعفاء.[26]

الجانب الثالث من مناقشة الأدلة المقدمة على حرمة الدخان هو الجانب الاجتماعي-الأخلاقي، فقد استدل القائلون بالحرمة بكون أهل الفجور والفسق هم المثابرون على تعاطيه، والمنهمكون في استعماله. وينفي النابلسي هذه المزاعم استنادا إلى معرفته الشخصية بطبقات المجتمع الدمشقي أولاً، وما عُرف عن انتشار استخدامه في البلاد الإسلامية ثانياً. ويؤكد النابلسي أن استعمال التتن كان شائعاً في زمانه وفيما مضى ''بين العلماء، وطلبة العلم، والصلحاء، وأهل الجذب.'' وأن ''استعمال أهل الفجور والفسق له، مثل استعمال غيرهم، ولا خصوصية له بهم، كما هو المعلوم عند كل أحد، والمتفق عليه بين المحرّم والمبيح.''[27] كما يؤكد أنه لم يزل الإقبال عليه في ازدياد، واتساع رقعة انتشاره شيئاً فشيئاً، حتى صار في

(26) النابلسي، ''الصلح بين الأخوان،'' مخطوط 5316، ورقة 347.

(27) النابلسي، ''الصلح بين الأخوان،'' مخطوط 5316، ورقة 355.

زمانه في غاية الشهرة في جميع بلاد الإسلام، امتداداً من ''الحرمين الشريفين، والشام، ومصر، وإلى الهند والسند.''[28]

واستعملوه الناس على اختلاف أنواعهم، وكتب عليه طوائف من المعروفين بالخير والصلاح، وطوائف من الفقهاء والمشايخ، المتصدرين للإفتاء والتدريس، ومن طلبة العلم، المشتغلين بالتحصيل، ومن أرباب المناصب، من الأمراء، والقضاة، والأئمة، والخطباء، والمؤذنين، وأرباب الدولة، ثم عموم الناس في الأسواق والبيوت، والنساء، والأحرار، والأرقاء، من الشيوخ والكهول، والشباب والأطفال، حتى إني رأيت من الأولاد الصغار من يشربه مواظباً عليه، كابن الخمس سنين ونحو ذلك، بلا ضرر له به.[29]

وباعتبار أن شرب التتن صاحَبَ شرب القهوة، فقد تلازم الإثنان في الممارسات الاجتماعية، فرواد المقاهي غالباً ما كانوا يشربون التتن أيضاً، وكذلك في مجالس الدرس ومجالس السمر، ولذلك فقد تقاطعت أسباب القائلين بالحرمة والإباحة في الحالتين (أي حالتي شرب القهوة والدخان). ويشير النابلسي إلى أن التتن كان من المظاهر الاجتماعية الملازمة لطبقات الأعيان. وهذا يناقض رأي من يقول أن مرارته، وزخومة رائحته، دليل على خبث النبتة، وذلك ''لاستحلال أهل الرفاهية واليسار له، وهم المعتبرون دون أهل الغلظة.'' ويؤكد ذلك أنه كان يُشرب ''في الجماعات جهاراً على رؤوس الأشهاد،'' وفي ''المحافل العامة التي يجتمع فيها القضاة وغيرهم من ذوي المناصب.'' ولذلك لا يليق بعالم فاضل، ولا حتى بعاقل جاهل ''أن ينسب هؤلاء الناس كلهم إلى فعل الحرام، وإلى الإصرار على ما هو فسق مبطل للشهادة، وأن يعتبر أن استحلاله يوجب الكفر. ومن ظن من العلماء أن

(28) النابلسي، ''الصلح بين الأخوان،'' مخطوط 5316، ورقة 355.

(29) النابلسي، ''الصلح بين الأخوان،'' مخطوط 5316، ورقة 355.

ذلك يوجب الثواب ''فقد طعن في أمة محمد صلى الله عليه وسلم، ونسب الضلالة إليهم، وهم مسلمون، مؤمنون، متيقنون.''[30]

ويقول النابلسي بأنه لم يبق ممن لم يشرب التتن من الناس، في دمشق والقرى والمدن الأخرى، إلا جماعة قليلون. وهؤلاء منقسمون إلى ثلاثة أقسام: ''قسم ساكتون عن البحث عنه؛ وقسم قايلون بإباحته، كهذا العبد الضعيف مصنف هذه الرسالة؛ وقسم آخر متعصبون لحرمته، ممن ينتسبون إلى العلم والصلاح، ولا يسلّم لهم ذلك.''[31] وهنا يشير النابلسي صراحة إلى عدم تعاطيه التتن، كما سبق وأكد في مطلع رسالته، إلا أنه يشير إلى استمتاعه برائحة التتن، وخاصة تلك المطيبة بالمسك والماورد والبخور.

ولقد رأيت بعض الصالحين يشرب التتن كثيراً، وربما كان أحياناً يأخذه بيده ويشمه، فيجد في نفسه لذة عظيمة، يخبر بها عن نفسه. فأخذت أنا مرة بيدي، مع أني لا أشربه أصلاً، وشممت منه، فوجدت له تلك اللذّة. حتى كنت في بعض الأمراض الصفراوية أستلذّ بشم دخانه، فآمرهم بالشرب منه قريباً مني لأجد رائحته، وربما آخذه بيدي وأشمه، فأجد له في نفسي زخومة، ورائحة توافق مزاجي، واستطيبها، خصوصاً وبعضهم يضع فيه مسكاً، وماورد، ويخلطه بعود البخور، فيطيب طعمه وريحه.[32]

إن مسألة الدخان، كمسألة القهوة، ولو أنها تبدو في ظاهرها حول شرعية تعاطي التتن، ولكنها في جوهرها كانت حول الحريات الشخصية بالدرجة الأولى والعامة بالدرجة الثانية. فالتتن والقهوة كانا من المستجدات التي لم تُعرف في زمان النبي، ولا يوجد نص شرعي بتحليلهما أو تحريمهما، فالتحليل والتحريم عكس التوجهات

(30) النابلسي، ''الصلح بين الأخوان،'' مخطوط 5316، ورقة 355-356.
(31) النابلسي، ''الصلح بين الأخوان،'' مخطوط 5316، ورقة 356.
(32) النابلسي، ''الصلح بين الأخوان،'' مخطوط 5316، ورقة 366.

الشخصية بالتقبل والرفض، ورغبات رجال الدين المختلفة في تحديد مجال الحريات، وهي مسألة جوهرية نُظّمت على أساسها العلاقات الاجتماعية وأخلاقيات المجتمع. وأفضل دليل على ذلك هو موقف الفقهاء الليّن من تعاطي الأفيون والحشيش والبُرش الذي انتشر في تلك الفترة، حيث أفتى كثير من علماء الدين بحلّ تعاطيهم. وقد ورد على الشيخ عبد الغني النابلسي سؤال من القدس لإبداء رأيه في الحكم الشرعي حول هذا الموضوع. ونص السؤال طويل ومتشعب، وينطوي على طيف واسع من الأسئلة الفقهية، جاء في بدايته: "ما رأيكم رضي الله عنكم في الأفيون والحشيش والبُرش، الذي فشا أكله في هذا الزمان، وشاع استعماله في هذا الأوان، بين أقوام يدعون أنهم من أهل العلم والدين، ومن المشايخ المرشدين، والخطباء الناصحين، هل هو حرام أم حلال، وهل حرمتها مخصوصة بمذهب، أم اتفق الأئمة على تحريمها؟"[33] وجواب النابلسي التفصيلي، الذي استعرض فيه مواقف الفقهاء وعلماء الدين، يبيّن أنه بالرغم من تحريم تعاطيها من قبل مجموعة من العلماء، بمن فيهم النابلسي نفسه، فإنه كان هناك هامش شرعي للتحليل، وهو مايبرر تفشي استعمالها بالرغم من تأثيرها الملموس على الإنسان، وتعريضه لقائمة طويلة من المضار الدينية والجسمانية والأخلاقية، يعددها النابلسي نقلاً عن مصادره كما يلي:

> تورث الفكرة، وتجفف الرطوبات، وتعرض البدن لحدوث الأمراض، وتورث النسيان وتصدع الرأس، وتقطع المني وتجففه، وتورث موت الفجأة، واختلال العقل، والدّق، والسلّ، والاستسقا، والأسر، وتورث فساد الفكر، ونسيان الذكر، وإفشاء السر، وإنشاء الشر، وذهاب الحياء، وكثرة المراء، وعدم المروة، وكشف العورة، وعدم الغيرة، وإتلاف الكئيس، ومجالسة ابليس، وترك الصلوات، والوقوع في المحرمات،

(33) النابلسي، "رسالة في أجوبة أسئلة وردت علينا من بيت المقدس،" مخطوط 5316، ورقة 88.

وتفسد العقل، وتقطع النسل، وتورث الجذام، وتورث البرص، وتجلب الأسقام، وتكسب الرعشة، وتنتن الفم، وتسقط شعر الأجفان، وتحرق الدم، وتحفر الأسنان، وتظهر الداء الخفي، وتضر الأحشاء، وتفتر الأعضاء، وتضيق النفس، وتقوي الهوس، وتنقص القوي، وتقل الحياء، وتصفر اللون، وتسود الأسنان، وتثقب الكبد، وتورث الفم البخر، والعين الغشا، وتجعل الأسد كالجعل، وتعيد العزيز ذليلاً، والصحيح عليلاً، إن أكل لا يشبع، وإن أعطى لا يقنع، وإن كُلّم لا يسمع، تجعل الفصيح أبكماً، والصحيح أبلماً، وتذهب الفطنة، وتحدث البطنة، وتورث اللعنة، والبعد عن الجنة.[34]

باعتبار هذه القائمة الطويلة من المضار المرصودة، وبغض النظر عن حقيقتها العلمية، لا شك أنه من المفارقة بمكان أن يتصدى رجال الدين والحكام لمناهضة شرب القهوة والدخان برسائل فقهية طويلة، وفتاوى كثيرة، وبالعنف والقتل والشنق والصلب، من أجل تحريمهما، ولا نكاد نسمع سوى أصوات خافتة في تحريم تعاطي الأفيون والحشيش والبرش. والسبب الرئيسي يكمن ليس في مادتي القهوة والتتن نفسيهما، وإنما في الممارسات الاجتماعية التي ارتبطت بتعاطيهما، والتي انطوت على تحدّ خطير بالتغيير، في حين أن تعاطي الأفيون والحشيش والبرش انحصر بالمجال الشخصي، ولم ينشأ عن تعاطيها مؤسسة اجتماعية مدنية جديدة بدأت تغير وجه المدينة، وتحدّ من الانشغال بأمور الطاعات، كما قال الطهطاوي، وتقلل من جدية الالتزام بمظاهر القيم الدينية في فضاءات المدينة العامة. فالصراع من أجل الحريات مع السلطة الدينية ومع الرادع الديني، والتأكيد على مشروعية التوجهات الفردية ومصداقية الرغبات الشخصية، وخاصة تلك التي تخص الطبقة المتوسطة، أهل اليسار والرفاهية والسعة، أرباب الدنيا والعيش الرغد، كانت من

(34) النابلسي، ''رسالة في أجوبة أسئلة وردت علينا من بيت المقدس،'' مخطوط 5316، ورقة 95-96.

أهم الصراعات التي ساوقت التحولات الاجتماعية نحو التمدّن الجديد. وعلينا أن لا ننسى بأن توجهات العلماء المنفتحين أمثال النابلسي، قابلتها دائماً توجهات متشددة ومتعصبة، ربما كانت الأقدر على التأثير الأوسع بالنهاية، إلا أن الأحوال في المجتمعات الإسلامية ثابرت على نزعاتها الدنيوية بغض النظر عما يريده أصحاب الشرع من الفقهاء وأنصارهم.

مشهد 9

''لعنة الله عليك وعلى جدّك''

في ازدراء الأديـان

في أيام خلوته التي انقطع فيها عن الحياة العامة، كتب الشيخ عبد الغني النابلسي كتاباً عن مفهوم ''المحبّة'' في الإسلام، سماه **غاية المطلوب في محبّة المحبوب**، وتطرّق في ذلك الكتاب إلى سبب عزلته وابتعاده عن المجتمع الدمشقي، وكتب واصفاً الحالة الدينية والأخلاقية المتدنية في فضاءات المدينة العامة في نهايات القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر:

> وأخبرني رجل من أهل دمشق قبل ذلك بسنين أنه سمع رجلاً راكباً على فرس، مرّ بالسوق رافعاً صوته بسبّ النبي صلى الله عليه وسلم وشتمه، حتى خرج من آخر السوق، وأهل ذلك السوق كلهم ساكتون، خائفون من مظالم الحكام، ولم يذكروا ذلك. وأخبرني رجل آخر أنه رأى في بعض المحلات بدمشق رجلين متخاصمين، فذكر أحدهما النبي صلى الله عليه وسلم، فسبّه الآخر وشتم النبي صلى الله عليه وسلم ثم غاب. ولم يوجد عليه متعصّب من أجل أغراض الدنيا، فترك سبيله ولم يذكر. وأخبرني رجل آخر أنه رأى في بعض المحلات أيضاً رجلاً يقول لشريف من أولاد الرسول صلى الله عليه وسلم: ''لعنه الله عليك وعلى جدّك.'' وأنا سمعت بأذني رجلاً، وكنت في قصري المطلّ على باب الجامع الأموي، فلم أدر من هو

القائل: ''فلان شريف سيّد من أولاد الرسول، لعنة الله عليه وعلى أبيه وجدّه.'' وكرر ذلك مراراً، حتى قال له رجل: ''ما هذا الكلام الذي تقوله؟'' فمضى ولم يقف.[1]

مشهد لافت أن يقوم الدمشقيون بازدراء الدين ورموزه بالسبّ والشتم علناً في فضاءات المدينة العامة، وبشكل متكرر، واستعراضي واستفزازي في بعض الحالات، من دون أن يكون هناك اعتراض من الجمهور، أو ردات فعل رادعة من أصحاب المحلات، أو من الأشخاص الذي تعرضوا للإهانة على الأقل. ويشير البديري في يومياته أكثر من مرة إلى تفشي ظاهرة سبّ الدين في دمشق. فعند ذكر أحداث عام 1745 مثلاً، نسب الظاهرة إلى انتشار الزعران في المدينة، فكتب يقول: ''وقد زاد الأمر من زرباوات الشام، وكان قد كثر سبّ الدين، وظلموا الأعوام، ولم يكن أحد يسمع لهم كلام.''[2] وفي أحداث العام التالي، 1746، نسب ظاهرة سبّ الدين إلى القوات الإنكشارية: ''ثم زادوا بحمل السلاح، ونهب المال والعرض وسبّ الدين مباح.''[3] لا ندري ما هي ملابسات الأحداث التي دفعت الأفراد إلى هذه التصرفات، ولكن تكرار الظاهرة وتواتر الحديث عنها من البديري والنابلسي، يعطينا انطباعاً عن كونها أصبحت من الأمور الحياتية المعتادة في أجواء المدينة. وللظاهرة دلالات مهمة، يمكن النظر إليها من جوانب عدة. فمن وجهة نظر النابلسي، كرجل دين وصوفي ذو مكانة مرموقة في المجتمع الدمشقي، فإن هذه الظاهرة تشير إلى تدني المستوى الأخلاقي والديني في المدينة، وكذلك

(1) **غاية المطلوب**، 147. عدلنا الصيغة المختصرة (ص) كما وردت في النسخة المطبوعة، إلى ''صلى الله عليه وسلم'' كما في الأصل.

(2) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 51؛ مطبوع 131. النص كما ورد في نسخة القاسمي: ''تفاقم الأمر من تعدي الزرباوات وهم الأشقياء، فاستطالوا في سب الدين، وظلم الناس، وغير ذلك.''

(3) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 53، مطبوع 134. النص كما ورد في نسخة القاسمي: ''ثم زادوا بحمل السلاح ونهب المال وسبي العرض وسبّ الدين، وغير ذلك من الفظائع.''

الأمر بالنسبة للبديري، الذي يمثل شريحة العامة المتدينة المحافظة في المدينة، يرى فيها أيضاً تفشياً للمظالم، وتعبيراً عن حالة العامة المقهورة التي لا حول لها ولا قوة لا سلطة لها لوضع حد لتفشي هذه المظاهر اللاأخلاقية، في حين أن الحكام وأصحاب السلطة فاسدون لا يكترثون.

هذا من وجهة نظر تقييمية ترصد هذه الظاهرة من منظور ديني، وتسقطها على خلفية منظومة من القيم الدينية والأخلاقية الإسلامية المعتبرة على أنها الأساس التي يجب أن تنظم عليها العلاقات والممارسات الاجتماعية في المدينة. أما من منظور اجتماعي مقارن، معني برصد التغيير ومظاهره ودلالاته دون تقييمه، كما هو المنهج المتبع في هذه الدراسة، فإن هذه الظاهرة تأخذ لوناً مغايراً. فمع انتشار الحريات المدنية، الفردية والعامة، وانحسار القيود الدينية في الفضاءات العامة، كما رأينا في المشاهد السابقة، كان من الطبيعي أن يصاحب هذا تآكل في هيبة السلطات المطلقة، الدينية والسياسية، وأن يَقلّ الاحترام للأعراف الاجتماعية والقيم الأخلاقية والدينية التقليدية. هذا طبيعي في مرحلة تحوّل تسعى - بطريقة غير مباشرة ومعلنة - لفرز منظومة فكرية-أخلاقية جديدة تواكب التطورات الثقافية والتغيّرات الاجتماعية الطارئة. ضمن هذا الظرف الاجتماعي المتحول فإن مظاهر ازدراء الأديان، من سبّ للدين وشتم للرموز الدينية، كان من التطورات الملحوظة في مجتمعات الحداثة المبكرة.

لاشك بأن ظاهرة سبّ النبي وازدراء الأديان ليست جديدة على المجتمعات الإسلامية، فتواتر حوادث السبّ والشتم عبر الأزمنة حَدَت بالعلماء إلى تصنيف العديد من الكتب، وإصدار الفتاوى في هذا الموضوع. وقائمة المصنفين تشير إلى انتشارها في مختلف المدن والبلاد العربية. فمن المصنّفين الفقيه المغربي وشيخ المالكية، محمد بن سحنون القيرواني (ت 878)، الإمام الكبير القاضي عياض (ت 1149)، والشيخ أحمد بن تيمية (ت 1327)، ومعاصره الشيخ أبو الحسن السبكي (ت 1355)، والشيخ محمد بن قاسم الرومي المعروف بأَخَوين (ت 1498)، ومعاصره الشيخ المشهور جلال الدين السيوطي (ت 1505)، ومعاصره أيضاً الشيخ

حسين بن عبد الرحمن، الشهير بحسام جلبي (ت 1519)، ومعاصرهم شيخ الإسلام الشهير ابن كمال باشا (ت 1533)، ومعاصرهم الشيخ ابن طولون الدمشقي (ت 1546)، ولاحقاً ابن عابدين الدمشقي (ت 1836).[4] ولعل أشهر هذه المصنفات وأكثرها تداولاً ماتضمنه كتاب القاضي عياض الشهير **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، وإن لم يكن كتاباً مستقلاً في هذا الموضوع، وكتابا **الصارم المسلول على شاتم الرسول** لابن تيمية، و **السيف المسلول على من سبّ الرسول** للسبكي.[5]

من اللافت اهتمام كبار العلماء بالموضوع وتواتر كتاباتهم في القرن السادس عشر، وهو زمن دخول العثمانيين إلى بلاد الشام وسيطرتهم على معظم البلاد العربية. وريما يشير ذلك إلى بدايات تحولات اجتماعية ما في المدن العثمانية والعربية، وظهور توجهات دنيوية جديدة في أجوائها، حَدَت بهؤلاء الفقهاء البارزين لكتابة أربعة كتب في بحر أربعة عقود. فهل من قبيل الصدفة أن يتزامن ذلك مع ظهور المقاهي في الحجاز ومصر وبلاد الشام، وانتشارها السريع في استانبول والمدن العثمانية؟ ربما كان ذلك من قبيل الصدفة، ولكن الطبيعة الدنيوية للممارسات الاجتماعية التي رافقت ظهور المقاهي، كان لها دور مساهم بترسيخ النزعات الدنيوية، وتقليل هيبة المؤسسة الدينية. وهذا يتماشى مع ما ذكره الشيخ عبد الغني النابلسي عن الانحلال الديني والأخلاقي في نهاية السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر، وتفشي ظاهرة سبّ الدين في مدينة دمشق، وهي ما درج العرف فيها على أنها من أكبر القبائح، وعقوبتها القتل بإجماع العلماء، كما ورد في مؤلفات مشاهير الفقهاء السابق ذكرهم. يقول ابن تيمية في **الصارم المسلول** عن

(4) للمزيد عن الذي كتبوا حول الموضوع، انظر مقدمة إياد أحمد الغوج لكتاب تقي الدين السبكي، **السيف المسلول على من سب الرسول** (عمان: دار الفتح، 2000)، 18-21.

(5) السبكي، **السيف المسلول**؛ تقي الدين ابن تيمية، **الصارم المسلول على شاتم الرسول** (بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 1994)؛ القاضي عياض، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى** (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).

الحكم الشرعي في مسألة السبّ، نقلاً عن ابن سحنون: ”أجمع العلماء على أن شاتم النبي صلى الله عليه وسلم والمنتقص له كافر، والوعيد جار عليه بعذاب الله له، وحكمه عند الأمة القتل، ومن شكّ في كفره وعذابه كفر. وتحرير القول فيه، أن السابّ إن كان مسلماً فإنه يُكفّر ويُقتل بغير خلاف... وإن كان ذمياً فإنه يقتل أيضاً في مذهب مالك وأهل المدينة... وهو مذهب أحمد وفقهاء الحديث.“[6] وينتقد النابلسي بشدة كل أطياف المؤسسة الدينية في دمشق، من علماء وفقهاء وصوفيه وعامة، على عدم اكتراثهم بالموضوع لدرجة أنهم، كما يقول، ”انتشر فيهم التصريح بالسبّ الصريح لحضرة رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم من غير مبالاة أصلاً.“[7] ويقدّم النابلسي أمثله عدّة على حالات شتم الرسول تمّ إقامة الحدّ عليها وتنفيذ عقوبة القتل فيها مباشرة، وحالات أخرى تم التغاضي عنها، مشيراً بذلك إلى نوع من التسيب واللامبالاة بأمور الدين الأساسية والحساسة. ويعزو هذا التذبذب في تطبيق الشرع إلى عدم الإلتزام بالمبادئ والقيم الإسلامية، وإلى تفضيل المصالح الشخصية، حيث يشير إلى أنه حتى في الحالات التي تمّ فيها تنفيذ عقوبة القتل، فإن الدعاوى كانت مدفوعة بأغراض الدنيا، وليس بالغيرة على النبي والمحافظة على حدود الشرع والدين. ومن الحالات العديدة التي ذكرها النابلسي في سبّ النبي، هناك حالات تبيّن نوعاً من المباهاة والتحدي لكسر قيود الشرع، وأخرى تظهر عدم اكتراث لمعرفة أنه لا طائل من ورائها.[8]

إن ظهور نزعات ازدراء الدين وانعدام الاحترام للرموز والآثار الدينية في دمشق، كأضرحة العلماء والشخصيات الدينية المشهورة، كان امتداداً طبيعياً لانتشار النزعات الدنيوية العامة التي شاهدناها في المشاهد السابقة. هذا بالإضافة إلى تنامي العداوة، ضمن دوائر العلماء والفقهاء، لروحانيات الصوفية وأفكارها وتعاليمها

(6) ابن تيمية، **الصارم المسلول**، 3-4.

(7) النابلسي، **غاية المطلوب**، 146.

(8) انظر النابلسي، **غاية المطلوب**، 146.

وممارساتها، مثل وحدة الوجود وزيارة القبور والتبرك بالأولياء والصالحين. ويخبرنا البديري في يومياته عن سرقة ونهب أضرحة الصحابة ورموز الصوفية:

> وفي غرة رجب المبارك، ليلة الجمعة، قلعوا الحرامية شباك سيدي بلال الحبشي رضي الله عنه، وكان بلاط، وأخذوا حديده، وثوب مقصّب كان على التابوت، وشدقيتين حرير، وسجادتين، وغير ذلك. وبلغني في تلك الليلة أخذوا شباك حديد عبد الجبار، ابن الشيخ الباز الأشهب، سيدي عبد القادر الكيلاني، مزاره غربي باب الصغير. وفي تلك الأيام أخذوا ثوب تابوت سيدي أبي [...] صاحب رسول الله، وهو قبلي الشيخ أرسلان. وفي تلك الأيام بلغني انهم أخذو ثوب الشيخ أرسلان قدس الله سره.[9]

ومن الحوادث الجديرة بالذكر في مسألة ازدراء الدين، ولو أنها بعيدة زمانياً عن فترة البحث، حادثة شهيرة وهي إعدام الشيخ ملا لطفي في استانبول في عام 1494، أي قبل الفتح العثماني للبلاد العربية بنحو عقدين.[10] والحادثة لا علاقة مباشرة لها بموضوع سبّ الدين، وإنما تشير إلى العواقب الخطيرة لازدراء الدين بين العلماء، ناهيك عن العامة. ويعتبر ملا لطفي أول عالم دين تركي يحاكم بتهمة ازدراء الدين والزندقة، ويحكم عليه بالإعدام، وينفذ فيه الحكم، في زمن السلطان بايزيد الثاني. وملا لطفي هذا أصله من توكات، بلدة تقع في منتصف ساحل البحر الأسود في شمال تركيا، حيث دَرَس مع ملا خسرو وسنان باشا (سنان الدين يوسف، خوجة

(9) البديري، **حوادث دمشق اليومية**، مخطوط، ورقة 97-98؛ مطبوع، 222. النص كما ورد في نسخة القاسمي: "وفي تلك الأيام نهبت اللصوص ضرايح الصحابة والأولياء، ففي غرة رجب قلعوا شباك سيدي بلال الحبشي، وأخذوا حديده وثوباً مقصباً كان على تابوته وشدقتين من حرير وسجادتين وغير ذلك. وأخذوا شباك الشيخ عبد الجبار ابن سيدي عبد القادر الجيلاني، مزاره غربي باب الصغير، وأخذ ثوب تابوت سيدي أبي بقبلي مقبرة الشيخ رسلان."

(10) انظر:
Ahmad Akgündüz and Said Öztürk, *Ottoman History: Misconceptions and Truths* (Rotterdam: IUR Press, 2011), 163-64.

باشا)، سافر بعدها إلى استانبول ليصبح من مشاهير العلماء والمدرسين، ويؤلف العديد من الكتب في مواضيع الدين والعلوم. وعمل ملا لطفي في بداية مسيرته العلمية كحافظ للكتب في المكتبة الخاصة للسلطان محمد الفاتح، مما أهله للإطلاع الواسع على مجموعة كبيرة من الكتب النادرة. وبعد سفره مع سنان باشا إلى سفريحصار في ولاية إزمير، تمت ترقيته بعد عودته إلى رتبة مدرّس صحن في جامع السلطان الفاتح في استانبول، وهي من أعلى المراتب العلمية والتدريسية. وبالرغم من الإجماع على مواهب ملا لطفي وتميّزه في العلوم العقلية والنقلية، إلا أن شخصيته المتعالية وأسلوبه الساخر جلب عليه عداوة زملائه. ويُروى أنه أخبر السلطان محمد الفاتح مرة، مقللاً من شأن زملائه الذين يشاركونه التدريس في مدرسة السلطان، أنه استطاع التدريس في كل العلوم التي تدرس هناك. وبسبب سخريته الدائمة درج عليه لقب لطفي المجنون بين أقرانه، الذين دفعتهم تنامي كراهيتهم له إلى الادعاء عليه للسلطان بايزيد الثاني بتهمة الإساءة للدين والزندقة، وطلب إقامة الحد عليه، وهو القتل. وأمام دعوى مجلس عريض من العلماء البارزين، لم يكن بمقدور السلطان بايزيد سوى تحويل الدعوى للديوان السلطاني للتحقيق.[11]

تمحورت التهم الموجهة لملا لطفي حول التقليل من أهمية الصلاة في مقولة نقلت عنه في أحد دروسه، أخرجت عن سياقها على ما يبدو، قال فيها إن الصلاة ليست سوى حركات قيام وسجود لا مغزى لها. وجرت محاكمة ملا لطفي بتهمة الزندقة وازدراء الدين، حيث دافع عن نفسه ونفى التهم الموجهة إليه، كما نفى خروجه عن النهج القويم للسنة والجماعة في أمور الدين أو عن التزامه بأصول الدين الحنيف. وبحسب أحد المعاصرين له يدعى قوام الدين قاسم، قريب العلامة

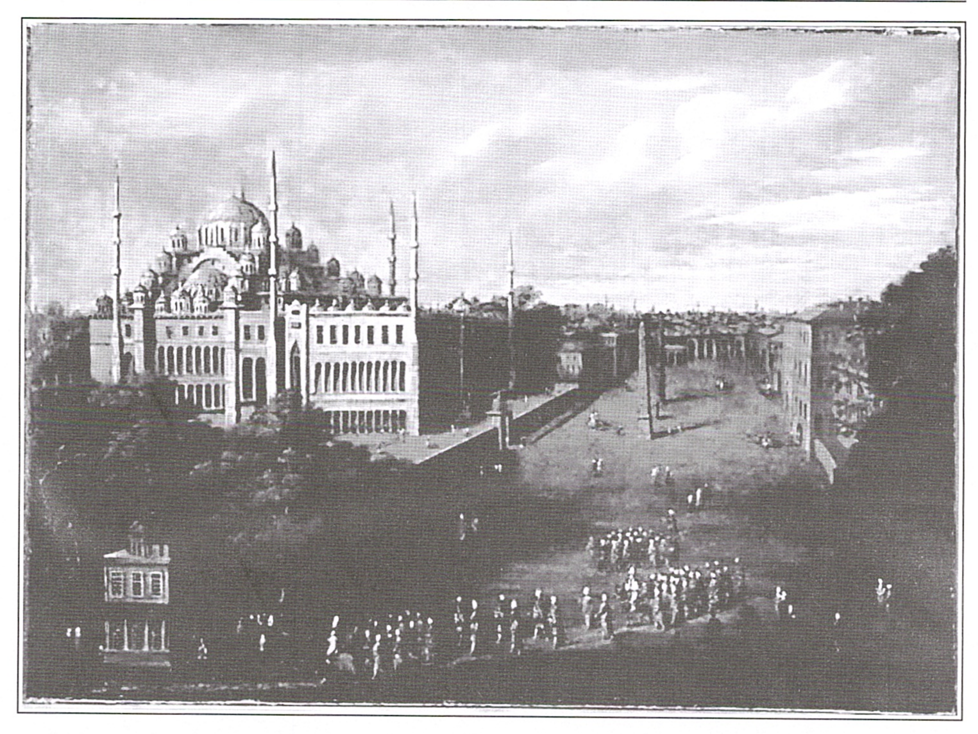
(11) للمزيد عن قضية ملا لطفي، انظر دراستي شكرو اوزن في مجلة الدراسات الإسلامية:
Shukru Ozen, "Molla Lutfi's Idamina Karşi Çikan Efdalzâde Hamîdüddin Wfendi'nin Ahkamü'z-zidîk Risalesi," *Islâm Araştirmalari Dergisi* 4 (2000): 7-16; "Islâm Hukukuna Göre Zindiklik Suçu ve Molla Lutfi'nin Idaminin Fikhîlii," *Islâm Araştirmalari Dergisi* 4 (2001): 17-62;

طاشكبري زاده صاحب الموسوعة العلمية الشهيرة **مفتاح السعادة**،[12] كان ملا لطفي في حديثة يقارن صلاة علماء الدين في وقته بصلاة الخليفة علي بن أبي طالب، للإشارة إلى انعدام الورع والتقوى في زمانه، وأن الصلاة بالنسبة لهم أصبحت مجرد حركات قيام وسجود لا مغزى لها. وبغض النظر عما كان يرمي اليه ملا لطفي في حديثة، فقد أجمع العلماء والشهود وقتها على إساءته للدين إساءة خطيرة تقتضي إقامة الحدّ عليه، وصدر الحكم بقتله. ويبدو أن سخريته، وسلاطة لسانه، وقلة احترامه لأقرانه، بالإضافة إلى الاستخفاف بحرمة المواضيع الدينية، كانت الدافع الأساسي وراء الإدعاء عليه والإصرار على إدانته وقتله، وموضوع الإساءة للدين، بالأسلوب الذي نقل عنه، واتهامه بالزندقة، كانت الوسيلة التي سهلت لهم تحقيق هدفهم. وتشير هذه الحادثة في سياق بحثنا هنا إلى خطورة مسألة ازدراء الدين والانتقاص من هيبة السلطة الدينية في أوساط الإدارة العثمانية، حتى على مستوى العلماء أصحاب النفوذ، ناهيك عن العامة الذين لا حول لهم ولا قوة. لذلك فإن مشهد النابلسي عن طبيعة الحياة العامة في مدينة دمشق في القرن الثامن عشر له دلالات مهمة، تنبئ بتغيير اجتماعي ملحوظ فيما يخص تآكل هيبة السلطة الدينية، وتراخي الرغبة الشعبية في التشديد على الالتزام بحدود الشرع. وبغض النظر عن التقييم الديني والاجتماعي لهذه الظاهرة، سلباً كان أم إيجاباً، فإن دلالاتها على التغيير، ضمن سياق المشاهد السابقة، يبين لنا طبيعة التحولات الاجتماعية والدينية نحو مظاهر التمدّن الجديد، والتي تميزت بتنامي الطبيعة الدنيوية للحياة الاجتماعية في الفضاءات العامة للمدينة، وانعكاس النزعة الدنيوية في مشاهد حياتية متنوعة أحدها ازدراء الدين.

الدين والعلم والتنوير

إن اتساع الحريات وانتشار النزعات الدنيوية في المجتمع الدمشقي، وما رافقه من مظاهر استخفاف بالقيم الدينية والحدود الشرعيّة، لم يكن سوى صدى محلي لتطور

(12) طاشكبري زاده، **مفتاح السعادة ومصباح الريادة في موضوعات العلوم** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002).



لوحة 9. 1. صورة تبين زيارة الصدر الأعظم العثماني في وفد رسمي لهولندا وتشير إلى العلاقات العثمانية الهولندية التي ازدهرت بين عامي 1727 و1737.

الأحوال الاجتماعية والفكر ة على مستوى السلطنة بشكل عام، ومستوى أوروبا بشكل أعم. وقد درجت العادة على اعتبار هذه الظواهر نتيجة تأثير أحادي الاتجاه، من الغرب إلى الشرق، أي من أوروبا إلى العثمانيين والعرب، وأن يجري الحكم عليها من زاوية ضيقة بأنها ''انحلال ديني وأخلاقي.''

وليس من المجدي هنا تبني هذا المنهج، وتجاهل التأثير المتبادل بفعل التفاعل الثقافي والحضاري بين الأوروبيين والعثمانيين في تلك الفترة. وتأثير العثمانيين على أوروبا كان واسعاً، خصوصاً وأن العرب والعثمانيين كانت لهم خصوصيتهم الفكرية والثقافية، وكانت المدن الإسلامية، كما رأينا، سباقة في أمور الانفتاح الاجتماعي ودنيوية الحياة في الفضاءات العامة للمدينة.(13)

(13) للمزيد عن التفاعل الحضاري بين العثمانيين والأوروبيين، انظر، على سبيل المثال، ليلى =

في الأجواء الأوروبية، لم يكن هدم قواعد علوم الكون التقليدية، التي اعتمدتها العلوم الوسيطية، بشقيها الديني والدنيوي، طوال قرابة الألفي عام، بالحدث العادي العابر. فبتقويض التصور العام للكون في القرن السادس عشر، انهارت معه في القرنين اللاحقين الحصانة الدينية لكثير من المفاهيم والقيم العلمية، واليقينيّات المعرفية، التي تمحورت حول الهيكلية الكونية لمركزية الأرض، وثلاثية الخالق والإنسان والعالم، كما صورها الكتاب المقدس، وبنى عليها آباء الكنيسة. فقد ارتكزت العلوم الدينية والماورائية المسيحية الوسيطية على كونيات مركزية الأرض، فإذا كانت هذه الكونيات الأساسية خاطئة، فلا بد من إعادة النظر بكل ما كان يرتكز عليها.

مع تزعزع قواعد الحصانة الكنسية الإكليركية لليقينيات المعرفية الدينية وانهيار كونياتها، ظهرت على الساحة الأوروبية، وبجرأة غير مسبوقة، أصوات نقدية، ومواقف مناوئة للدين ولسلطة الكنيسة. وشكّلت هذه النزعة النقدية الجريئة أحد أبرز مظاهر تجربة التنوير الأوروبي. فقد نادى عدد من مفكري التنوير بأن التقدم نحو السعادة الإنسانية الحقيقة مرتبط أولاً بالتحرر من سلطة الدين، ومن الإيمان المطلق بالنصوص الدينية، وبتعاليم رجال الكهنوت.[14] وصوّر العديد من المثقفين المتنورين الكنيسة بأنها مؤسسة فاسدة ترعى بالدرجة الأولى المصالح الشخصية لطاقمها الكهنوتي. فنادى المفكر الفرنسي البارون دو هولباك (Baron d'Holbach) مثلاً بأن "الدين ليس إلا حصن في الهواء،" وأن الترهيب والجهل اللذين

= الصباغ، **الجاليات الأوروبية في بلاد الشام في العهد العثماني في القرنين السادس عشر والسابع عشر (العاشر والحادي عشر الهجريين)** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989)؛

Nabil Matar, *In the Land of Christians: Arabic Travel Writing in the Seventeenth Century* (New York and London: Routledge, 2003); and his, *Turks, Moors and Englishmen* (New York: Columbia University Press, 1999); Giancarlo Casale, *The Ottoman Age of Exploration* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Ian Coller, *Arab France: Islam and the making of Modern Europe, 1798-1831* (Berkeley: University of California Press, 2011); Avner Ben-Zaken, *Cross-Cultural Exchanges in the Eastern Mediterranean, 1560-1660* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2010).

(14) هذا العرض المختصر لأفكار التنوير يعتمد على

Paul Hyland et al (eds.), *The Enlightenment: A Sourcebook and Reader* (London: Routledge, 2003), 3-8, 59-64.

تمارسهما الأديان مسؤولان عن الوحشية والعذاب اللذين عانت منهما الإنسانية. ولم تكن هذه الآراء النقدية الجديدة محصورة في فرنسا الكاثوليكية، مهد التجربة التنويرية ورائدتها بحسب رأي البعض، كما أنها لم تكن مقتصرة على رفض تعاليم الدين المسيحي فقط. ففي هولندا مثلاً نشرت مجموعة من المفكرين المغمورين المتأثرين بفكر هوبز واسبينوزا العلماني **رسالة في الدجالين الثلاثة** (*Traité des Trois Imposteurs*)، يوضحون فيها للقرّاء أن تعاليم كل من موسى وعيسى ومحمد هي ''أكبر دجل يمكن أن يقدمه إنسان،'' ويدعون الناس ''للهرب منها إذا كانوا يُحبون الحقيقة.''[15] والسبب في ذلك، بحسب رأيهم، هو ''أن المؤسسين للأديان يَعرفون أن الأساس لتقبل تعاليم الدجل هو جهل العامة، لذا سعوا لإبقاء الناس على جهلهم.''[16] وفي انكلترا البروتستانتية، أثار إدوارد غيبون (Edward Gibbon) عاصفة من الإحتجاج عندما وصف المسيحيين الأوائل بأنهم ليسوا إلا ''ثلة من

القديم والحديث

«ومن الناس من ينكر التصنيف في هذا الزمان مطلقاً، ولا وجه لإنكاره من أهله، وإنما يحمله على التنافس والحسد الجاري بين أهل الأعصار. ولله در القائل في نظمه، شعر:

قل لمن لا يرى المعاصر شيئاً ويرى للاوائل التقديما
أنا ذاك القديم كان حديثاً وسيبقى هذا الحديث قديما

واعلم أن نتائج الأفكار لا تقف عند حدّ، وتصرفات الأنظار لا تنتهي إلى غاية. بل لكل عالم ومتعلم منها حظ يحرزه في وقته المقدر له، وليس لأحد أن يزاحمه فيه. لأن العالم المعنوي واسع كالبحر الزاخر، والفيض الإلهي ليس له انقطاع ولا آخر، والعلوم منح إلهية ومواهب صمدانية. فغير مُستبعد أن يدّخر لبعض المتأخرين مالم يدّخر لكثير من المتقدمين. فلا تغتر بقول القائل ما ترك الأول للآخر، بل القول الصحيح الظاهر، كم ترك الأول للآخر. فإنما يُستجيد الشيء ويُسترذل لجودته وردائه في ذاته، لا لقدمه وحدوثه. ويقال ليس كلمة 'آخر' بالعلم، من قولهم ماترك الأول شيئاً، لأنه يقطع الآمال عن العلم، ويحمل على التقاعد عن التعلم، فيقتصر الآخر على ماقدّم الأول من الظواهر، وهو خطر عظيم، وقول سقيم. فالاوائل وإن فازوا باستخراج الأصول وتمهيدها، فالاواخر فازوا بتفريع الأصول وتشديدها. كما قال عليه الصلاة والسلام: 'أمتي أمة مباركة، لا يدرى أولها خير أم آخرها.' وقال ابن عبد ربه في **العقد**: 'إني رأيت آخر كل طبقة، وواضعي كل حكمة، ومؤلفي كل أدب، أهذب لفظاً، وأسهل لغة، وأحكم مذاهب، وأوضح طريقة من الأول. لأنه ناقض متعقب والأول بادي متقدم.'»

■ حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تحقيق غوستاف فلوغل (بيروت: دار صادر، اعادة نشر لنسخة لندن-بنتلي، 1835)، ا: 92-93.

(15) المصدر السابق، 59.

(16) المصدر السابق، 59.

الفقراء اللاعقلانيين، اللامتسامحين، السلفيين، اللااجتماعيين، المنافقين، البؤساء، المتطرفين، الذين باعتقاداتهم وممارساتهم اللاطبيعية كانوا معاناة للفرد وهدر للإنسانية.''[17] وأضاف بأن المسيحية ساهمت في انهيار الحضارة الرومانية من خلال التظاهر بأنها ''دين نقي ومتواضع، تغلغل بلطف إلى عقول الناس، ونما بصمت وخفاء، مستمداً عنفواناً من المعارضة، ليبني بالنهاية راية نصر من الصليب على أنقاض عاصمة الحضارة الرومانية.''[18] إن هذا التهجم الجريء على المسيحية خصوصاً، وعلى أديان الوحي عموماً، كان بلا شك من أهم وأخطر معالم تجربة التنوير، الذي ربما لم يكن ليحدث لولا النقلة العلمية في القرنين السابع عشر والثامن عشر التي قدمت للإنسانية ولادة عالم جديد، وصفه عالم الرياضيات البرتغالي بيدرو نيونز بأنه ''جزر جديدة، وبلاد جديدة، وبحور جديدة، شعوب جديدة، والأكثر من ذلك، سماء جديدة ونجوم جديدة.''[19]

عند النظر إلى ظاهرة ازدراء الأديان، كأحد مظاهر تحولات الحداثة، لابد من النظر إلى التنوير الأوروبي بكل وجوهه، ليس بغرض الحكم عليه، وانما لغرض فهم طبيعة ديناميكيته الفكرية والتطورات الاجتماعية التي صاحبته. فالتنوير ظاهرة معقدة شملت كافة مجالات الحياة، وغيّرت تغييراً جذرياً كل القيم والمعايير التي اعتمدتها الإنسانية على مدى التاريخ الإنساني المكتوب. فمع التنوير نجد أنفسنا وكأننا أمام ولادة جديدة للعالم. كيف لا والكون بحد ذاته تغيّر من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس. هذا الحدث الخطير الذي قد يبدو لنا أمراً عادياً اليوم، ولكن في مخاضه الأول كان ولادة جديدة بدون شك: ولادة مؤلمة وواعدة بآن

(17) المصدر السابق، 59.

(18) المصدر السابق، 59-60. انظر:

Edward Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire* (1776), ch. XV.

(19) وردت في رسالة عن الفلك للفلكي (Treatise of the Sphere) لعالم الرياضيات البرتغالي بيدرو نيونز (Pedro Nunes) انظر:

Bernard McGrane, *Beyond Anthropology: Society and the Other* (New York: Colombia University Press, 1989), 28.

واحد. وإذا أضفنا إلى ذلك الثورة الجغرافية التي تلت اكتشاف كولومبوس للقارة الأمريكية، يمكننا أن نفهم مدى الحماس وعمق الدهشة التي تكمن وراء كلمات عالم الرياضيات البرتغالي بيدرو نيونز.

شملت التغييرات التي أنجزها التنوير الأوروبي الفرد والمجتمع والدولة. وارتكزت التغييرات على المراجعة النقدية الشاملة للعلاقة بين ثلاثية الوجود - الله والإنسان والعالم - بما في ذلك الطبيعة الإنسانية، وعلاقة الخالق بالعالم الطبيعي، وكل الثوابت والمعتقدات الدينية. ودفعت عجلة التغيير التطورات في منهجية البحث العلمي وأساليب إنتاج وتداول العلم والمعرفة. وقدّم مفكرو التنوير ضمن هذا السياق العلمي والمعرفي الجديد تصورات جديدة لممارسة السلطة السياسية، وللحقوق والواجبات لكل من الفرد والدولة، تصورات قامت على قيم الديمقراطية والمساواة وحماية الإنسان، وطرحوا أصولاً جديدة للقانون الدولي، وأعادوا النظر في دور المرأة في المجتمع، وقدموا رؤية إنسانية للأخلاق والمحاسبة والعدالة الاجتماعية. كل ذلك بهدف تحسين الحياة الإنسانية على الأرض

العلم الضار والعلم النافع

«اعلم أنه لاشيء من العلوم، من حيث هو علم، بضار، ولا شيء من الجهل، من حيث هو جهل، بنافع. لأن في كلّ علم منفعة ما في أمر المعاد، أو المعاش، أو الكمال الإنساني. وإنما يتوهّم في بعض العلوم أنه ضار أو غير نافع، لعدم اعتبار الشروط التي يجب مراعاتها في العلم والعلماء. فإن لكل علم حدّ لا يتجاوزه. فمن الوجوه المغلطة أن يظن بالعلم فوق غايته، كما يظن بالطب أنه يبريء جميع الأمراض، وليس كذلك، فإن منها ما لا يبرأ بالمعالجة. ومنها أن يظن بالعلم فوق مرتبته في الشرف، كما يظن بالفقه أنه أشرف العلوم على الإطلاق، وليس كذلك، فإن علم التوحيد أشرف منه قطعاً. ومنها أن يقصد بالعلم غير غايته، كمن يتعلم علماً للمال أو الجاه، فالعلوم ليس الغرض منها الاكتساب بل الإطلاع على الحقائق، وتهذيب الأخلاق. على أنه من تعلم علماً للإحتراف لم يأت عالماً، إنما جاء شبيهاً بالعلماء. ولقد كوشف علماء ماوراء النهر بهذا الأمر ونطقوا به. لما بلغهم بناء المدارس ببغداد أقاموا مأتم العلم، وقالوا كان يشتغل به أرباب الهمم العلية والأنفس الذكية، الذين يقصدون العلم لشرفه والكمال به، فيأتون علماء ينتفع بهم وبعلمهم. وإذا صار عليه أجرة تدانى إليه الأخسّاء وأرباب الكسل، فيكون سبباً لارتفاعه. ومن هنا هُجرت علوم الحكمة، وإن كانت شريفة لذاتها. ومنها أن يمتهن العلم بابتذاله إلى غير أهله، كما اتفق في علم الطب... وما أحسن قول أفلاطون إن الفضيلة تستحيل في النفس الردية رذيلة، كما يستحيل الغذاء الصالح في البدن السقيم إلى الفساد. ومن هذا القبيل الحال في علم أحكام النجوم، فإنه لم يكن يتعاطاه إلا العلماء به للملوك ونحوهم، فرذل حتى صار لا يتعاطاه غالباً إلا جاهل يروج أكاذيبه. ومنها أن يكون العلم عزيز المنال رفيع المرقى، قلما يتحصل غايته، ويتعاطاه من ليس بأهله لينال بتموّهه غرضاً... ومنها ذمّ جاهل متعالم لجهله إياه، فإن من جهل شيئاً أنكره وعاداه، كما قيل المرء عدو لما جهله، أو ذمّ عالم متجاهل لتعصبه على أهله بسبب من الأسباب. فإنك تسمعهم يقولون بتحريم المنطق، مع كونه ميزان العلوم، وتحريم الفلسفة، مع أنها عبارة عن معرفة حقائق الأشياء، وليس فيها ما ينافي الشرع المبين والدين المتين، غير المسائل اليسيرة التي أوردها أصحاب التهافت.»

■ حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق غوستاف فلوغل (بيروت: دار صادر، اعادة نشر لنسخة لندن-بنتلي، 1835)، ا: 52-55.

وتحصيل السعادة الفردية والاجتماعية. وبهذا أرسوا القواعد الأساسية للمجتمع المدني الحديث.

وبالرغم من تعقيد ظاهرة التنوير وتشعبها فإن لها ملامح عامة تجمعها على المستويين الفردي والاجتماعي. وهذه الملامح بجملتها يمكن عزوها إلى تغيير المواقف القديمة من الدين والسلطة الدينية القائمة على التقديس والتبجيل. والملامح العامة هي التالية:

1 ـ النزاع بين العقل والإيمان وبين العلم والدين، والتأكيد على استقلالية العقل الإنساني وقدرته النقدية الخلاقة، وعقلنة المعرفة الدينية، وظهور النزعات الدنيوية بشقيها الموافقة والمعادية للدين.

2 ـ الاهتمام الكبير بالطبيعة والنظام الطبيعي، وظهور الفلسفة الميكانيكية والديانات الطبيعية، وانهيار حصانة المقدس.

3 ـ ظهور العلوم الإنسانية (الأنثروبولوجية) وما رافقها من تحول خطير في فهم الآخر والتعامل معه، حيث بُدِّلت ثنائية "الإيمان والكفر" السائدة وقتها بثنائية "العلم والجهل" كمقياس أساسي لتقييم الإنسان.

4 ـ ظهور مفهوم جديد للفضاء العام (public sphere) ركز على المشاركة الشعبية وما رافقه من مظاهر اجتماعية جديدة، كالصالونات والمقاهي والمحافل الماسونية، وما رافق ذلك أيضاً من ظهور المجلات والدوريات والجرائد ومن انتشار واسع لثقافة المطبوعات ووسائل الإعلام التي ركزت على الجمهور؛ ورافق كل ذلك أيضاً تحول مهم من السلطة الفردية إلى السلطة المؤسساتية.

وتجدر الإشارة هنا إلى الواقع الأوروبي المتناقض الذي برزت على خلفيته إنجازات التنوير. ففي القرن السابع عشر كانت أوروبا ممزقة تشغلها حروب دموية طاحنة، وبالرغم من ذلك فقد تم تحقيق إنجازات واكتشافات علمية كثيرة. كما أنه بالرغم

من نمو الوعي المتزايد للقيم الإنسانية ولأهمية الحريات الفردية والسياسية والاجتماعية، فإن الاوروبيين تسابقوا لاستعمار واستغلال العالم وإلى تجاهل إنسانية الآخر. ودخلت الدول الأوروبية القوية في حروب بين بعضها البعض، كما دخل الجميع في منافسة عالمية للحصول على الثروة والسلطة والهيمنة. ومع تزايد تعقيد الحروب بين الدول الأوروبية وارتفاع تكاليفها، وجدت هذه الدول نفسها مضطرة للإنفاق المتزايد على التكنولوجيا العسكرية من أجل التفوق العسكري، الأمر الذي منح هذه الدول فيما بعد تفوقاً على باقي الشعوب، التي لم تعد قادرة على حماية نفسها أمام الطموح الأوروبي. وتسابق الأوروبيون لاستعمار العالم بدءاً من أميركا وجنوب شرق آسيا. وثابر الهولنديون والإسبان والفرنساويون والبرتغال والإنكليز على تنافسهم في الحفاظ على مستعمراتهم وتوسيعها في كل زاوية من زوايا المسكونة، وكان لهذا آثار خطيرة وطويلة المدى على العالم أجمع. وقد تزامنت هذه التطورات مع بداية التراجع العثماني أمام القوة الأوروبية. فمع نهاية القرن السابع عشر فقد العثمانيون الكثير من أراضي إمبراطوريتهم بعد خسائر جسيمة ومعاهدات مهينة.[20] ومع نهاية القرن الثامن عشر أصبح العثمانيون، الذين كان يهاب قوتهم العالم أجمع، يعرفون بـ"رجل أوروبا المريض." وبتنامي قوة أوروبا العسكرية، المتزامن مع تنامى نهمها العلمي والمعرفي، بدا لمفكريها العالم الإسلامي، كغيره من العوالم الجديدة غير المألوفة، موضوعاً شيّقاً للدراسات الإنسانية (الأنثروبولوجية)، وظهرت أول ترجمة انكليزية للقرآن في عام 1734.[21]

(20) تعد معاهدة كارلويتز (Karlowitz) التي وقعها العثمانيون مع الأوروبيين في 26 كانون الثاني 1699، بعد خسارتهم في معركة سينتا (Senta) بداية تراجع سيطرتهم على أوروبا الشرقية. وسلم العثمانيون بموجب هذه المعاهدة أراض كثيرة لكل من النمسا وبولندة والبندقية. وشهدت بدايات القرن الثامن عشر تحسناً قصيراً في وضعهم العسكري، تلاه تدهور تدريجي مستمر حتى السقوط النهائي للإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى.

(21) للمزيد عن الاسلام والتنوير، انظر:

Samer Akkach, *'Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Englightenment* (Oxford: Oneworld, 2007).

التنوير والإسلام

بالرغم من الطموحات الاستعمارية الأوروبية فقد استلهم مفكرو ورواد اليقظة العربية في القرن التاسع وبدايات القرن العشرين أفكار التنوير الأوروبي ومبادئ الثورة الفرنسية بحماس غير مسبوق، وحاولوا جاهدين من خلال حراك اجتماعي واعد بتقريب المجتمعات العربية إلى نظيرتها الأوروبية على الأصعدة الاجتماعية والفكرية والعلمية والاقتصادية كافة.[22] ولكن بعد ذلك الحماس الكبير، فتر الاهتمام بتجربة التنوير بين المفكرين العرب والمسلمين، وتنامى العداء لها بين المسلمين خاصة، بعد أن اختُزلت بما يسمى بـ"العلمانية،" وانشغال المفكرين وعلماء الدين بدحضها من منطلق عقائدي، تاركين تاريخها الغني، الفكري والعلمي والاجتماعي والقانوني والسياسي، وحتى الديني، مجهولاً في أفضل الحالات، ومشوهاً في أسوأها. وهناك كمّ كبير من الكتب التي تسعى إلى تفنيد العلمانية كتجربة تنويرية أوروبية بحته وبائسة، لا تمت للإسلام بصلة، لا من قريب ولا من بعيد، انطلاقاً من مواقف ايديولوجية شخصية، ومن دون الارتكاز على دراسات جدّية ومعمقة للتاريخ الأوروبي في فترة الحداثة المبكرة.[23] فالكتب المترجمة إلى العربية عن تلك الفترة محدودة جداً، والمراكز المتخصصة في دراسات التاريخ الأوروبي في الجامعات العربية تكاد تكون معدومة. لذا ليس من المبالغة القول بأن تاريخ التنوير الأوروبي، الديني والفكري بشكل خاص، ما زال مجهولاً للسواد الأعظم من العرب والمسلمين في زمننا الحاضر. ومعرفتنا بالإنجازات الحضارية

---

(22) للمزيد عن التفاعل العربي مع الفكر التنويري الأوربي انظر، رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**، تحقيق وتقديم محمد كامل الخطيب (دمشق: وزارة الثقافة، 1993، ط 3)؛

Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*`Cambridge: Cambridge University Press, 1963, 2nd ed. 1983); Ibrahim Abu-lughod, *The Arab Rediscovery of Europe: A Study of Cultural Encounter* (London: Saqi, 2011).

(23) انظر، على سبيل المثال، يوسف القرضاوي، **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه** (القاهرة: مكتبة وهبة، 1997، الطبعة السابعة)؛ محمد قطب، **العلمانيون والإسلام** (القاهرة: دار الشروق، 1994)؛ محمد عمارة، **الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية** (القاهرة: دار الشروق، 2003).

المهمة والخطيرة لهذه التجربة ينطبق عليها المثل الشامي الشائع، ”من الجمل ادنو.“

هنا، وفي سياق الحديث عن نقد الدين، لابد لنا من إشارة سريعة إلى الأسلوب الذي تعامل فيه بعض مفكري التنوير مع الإسلام، ومع شخصية محمد نبي الإسلام بالتحديد.(24) ففي حين كانت الأديان كلها دونما استثناء محل نقد عنيف في الخطاب التنويري الرئيسي، تبنى بعض المفكرين في مناهضتهم للدين المسيحي تصوّراً فريداً عن الإسلام على أنه أكثر عقلانيةً وأكثر تماسكاً من الدين المسيحي، وبالتالي أكثر انسجاماً مع عقلانية التنوير. واستشهد بعض المفكرين بقدرة النبي محمد على نشر الإسلام في فترة أقصر وعلى رقعة أكبر لدحض معالم الهالة الإعجازية التي رسمتها الكنيسة حول شخصية المسيح. وربما من أهم الأعمال حول الإسلام هو كتاب الكاتب والمؤرخ الفرنسي هنري دو بولانفيلير (Henri de Boulainvilliers, 1658-1722) عن حياة محمد (*La Vie de Mahomed*)، الذي ظهرت نسختان منه في أمستردام في عامي 1730 و1731، وذلك بعد موت مؤلفه قبل أن يكمّله في عام 1722. ويبدو أن اهتمام بولانفيلير بالإسلام كان نابعاً من رغبته في توظيف الأفكار المعادية للمسيحية في خدمة خطابة الأيديولوجي النقدي. فهو من جهة يرى في الإسلام نموذجاً للديانة الطبيعية، التي تتماشى مع العقلانية الطبيعية المتأصلة في الإنسان، وهي بذلك أقرب للمسيحية النقية أيام الرسل من المسيحية الفاسدة التي كانت تمارس في وقته. ومن جهة أخرى، وعلى عكس ما درج عند مسيحيي أوروبا، رفع بولانفيلير من قَدْر شخصية النبي محمد، ليس فقط كناقد للدين المسيحي، وإنما أيضاً كشخصية محورية في تاريخ البشرية، وكنبي حقيقي، وفيلسوف، وبطل تاريخي، قضى بمفرده على الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية الفاسدتين. ولكن الأهم من ذلك هو تقديم بولانفيلير لمحمد على أنه

(24) انظر:

Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 570-74.



لوحة 9. 2. صورة معبرة عن التفاعل الحضاري بين العرب والأوروبين في المسيرة العلمية. على اليسار يقف ابن الهيثم، وعلى اليمين يقف غاليليو، كعلمين من أعلام العلم، يحملون صحيفة تحمل عنوان كتاب يوهانس هيفيليوس سيليغرافيا (وصف للقمر) الذي نشر في عام 1641.

معلم نبيل للإنسانية، تتميز عظمة أفكاره عن رديفتها المسيحية في عقلانيتها وتحررها من الخرافات والأسرار. ويتساءل بولانفيلير بسخرية: أليس هو الوحي الذي يخبرنا بأن المسيحية هي دين حقيقي، مع أنه يبدو أن ليس هناك دين يتماشى مع نور العقل أكثر من ذلك الذي أسسه محمد.[25] ويقدم كدليل قاطع على أفضلية العقلانية الإسلامية وصلاحها انعدام الانشقاق اللاهوتي الجوهري في العقيدة الإسلامية، لدى مقارنتها بالمسيحية.

من تحليلٍ لأفكار بولانفيلير، يتبين لنا أن البحث عن مرجعيات دينية غير مسيحية، واعتبارها النموذج الأصلي لشخصية مفكر التنوير البارز والواسع التأثير اسبينوزا (Spinoza)، كان الهدف غير المعلن لدى بولانفيلير، كما كان أيضاً عند معاصره المفكر الإيرلندي جون تولاند (John Toland, 1670-1722)، الذي رأى في شخصية موسى النموذج الأولي الأصيل لاسبينوزا. والمثير بالأمر، كما تشير الدراسات، أنه لم تَبدُ لقراء التنوير مقارنة النبي محمد، المؤسس للدين، باسبينوزا، المناهض للدين، مبالغ في وهميتها، كما تبدو لنا اليوم. ولكن المفارقة الأهم هنا، هو أنه في حين رأى بعض مفكري التنوير أنفسهم في الإسلام أصولاً متميزة لعقلانية التنوير، كدلالة على التفاعل الثقافي والفكري بين العالمين الأوروبي المسيحي والعثماني الإسلامي، فإن الكثيرين في الغرب اليوم يرون أن الإسلام بعيد كل البعد عن فكر التنوير، كونه لم يمر بتجربة مماثلة، ناهيك عن شريحة واسعة من المفكرين المسلمين المعاصرين الذين ما زالوا يرفضون أي علاقة فكرية وتاريخية بتجربة التنوير.

بغض النظر عن مواقف المفكرين المعاصرين من تجربة التنوير وعلاقتها بالإسلام، فإن الواقع التاريخي لمدينة دمشق يبين أن اتساع الحريات وانتشار النزعات الدنيوية في القرن الثامن عشر، رافقتها مظاهر تآكل في هيبة السلطتين السياسية والدينية، تجلت بتنامي التهكم والسخرية على السلطة السياسية من جهة،

(25) المصدر السابق، 572.

والاستخفاف بالقيم الدينية والحدود الشرعيّة من جهة أخرى. ويمكننا عزل هذه التحولات ضمن سياقها المحلي والنظر إليها على أنها دلائل على الانحلال الديني والانحطاط الأخلاقي للمجتمع، كما يمكن رؤيتها ضمن سياقها العالمي، كما هو منهجنا هنا، واعتبارها صدى محلياً لتطور الأحوال الاجتماعية والفكرية على مستوى السلطنة بشكل عام، ومستوى أوروبا بشكل أعم. والمنظور العالمي يسمح لنا بإضافة هذا المشهد إلى المشاهد السابقة لبيان طبيعة التحولات الاجتماعية والدينية نحو مظاهر التمدّن الجديد، بغض النظر عن دلالاتها التقييمية، سلباً كانت أم إيجاباً.

عند النظر في ظاهرة ازدراء الأديان في القرن الثامن عشر من المنظور العالمي، لا بد من اعتبارها مرحلة تحولات جذرية، تدفعها رؤية علمية جديدة للعالم من جهة، ورغبة جامحة للخروج من تحت الهيمنة الفكرية والمعرفية للمؤسسة الدينية، بعد سيطرة دامت آلاف السنين، من جهة أخرى. فالتغيير كظرف اجتماعي طارئ وملموس، فتح المجال للعديد من المظاهر والممارسات المتشابكة، التي لا يمكن عزل بعضها عن بعض والحكم عليها بشكل منفرد ومستقل. فمع تغير أحوال وأفكار المجتمع، ظهرت، مع نزعات ازدراء الأديان، أشكال جديدة لضمان احترام الأديان، ولكن ضمن شرعيّة الأخلاقيات المدنيّة الجديدة، التي ضمنت احترام الدين وحرية المعتقدات، ولكن خارج وساطة واستبداد السلطة الدينية. فمظاهر ازدراء الأديان هي من مظاهر تحولات الحداثة، التي كان لابد منها لظهور المجتمع الحديث كما نعرفه اليوم، بإيجابياته وسلبياته، وليست من مبادئ ومظاهر الحداثة بحد ذاتها. فالتحولات نحو الحداثة شيء، ومبادئ وأخلاقيات الحداثة شيء آخر. وبحسب التطورات الاجتماعية المرصودة، نهجت الحداثة طريق التمرّد لإفراز أخلاقيات وقيم ثقافية أخذت شكلاً حضارياً مغايراً. فأوروبا عند تمردها على الإيمان التقليدي، لم تفقد إيمانها وارتباطها بأصول الدين، ولكنها أعادت تأسيس معرفتها وسلطتها الدينية بأسلوب حضاري جديد يتماشى مع مبادئ ومعايير وأفكار تجربة التنوير.

مشهد 10

''لا تنطق بما أنت عارف''

في الفضاء العام والعقلانية الدينية

تتلمذ الشيخ حسين بن طعمة البيتماني (ت 1761) على يد الشيخ عبد الغني النابلسي، وثابر على خدمته لأكثر من خمسة عشر عاماً، وقبل وفاة أستاذه ببضعة أشهر كتب له ترجمة مطولة سماها ''المشرب الهني القدسي في كرامات الشيخ عبد الغني النابلسي.'' وفي تلك الترجمة صوّر لنا المشهد التالي في معرض حديثه عن مناقب أستاذه، وعن اهتمامه الكبير بعلوم الحقيقة، وذلك في الربع الأول من القرن الثامن عشر:

> وأقرأَ **الفتوحات المكية**،[1] التي هي للشيخ الأكبر قدس الله سره، مراراً في مجلس العام، وختمها في جامع السليمية، حذاء قبر مؤلفها قدس الله سره، في صالحيّة دمشق المحروسة، في محفل واسع، وملأ عظيم من العلماء، والقضاة، والحكام، والصلحاء، والأعوام، من أهل دمشق وغيرها. ولم يسبق لأحد قبله ذلك، لأن هذا العلم الإلهي يُقرأ خفية، وهو قد قرأه جهرة، وذلك لقوة عزمه، ورفعة علمه رضي الله تعالى عنه... ولقد حدثني رجل مرة فقال: ''ما كان ينبغي للشيخ عبد الغني أن يُظهر هذه العلوم الإلهية بين

(1) انظر ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1998).

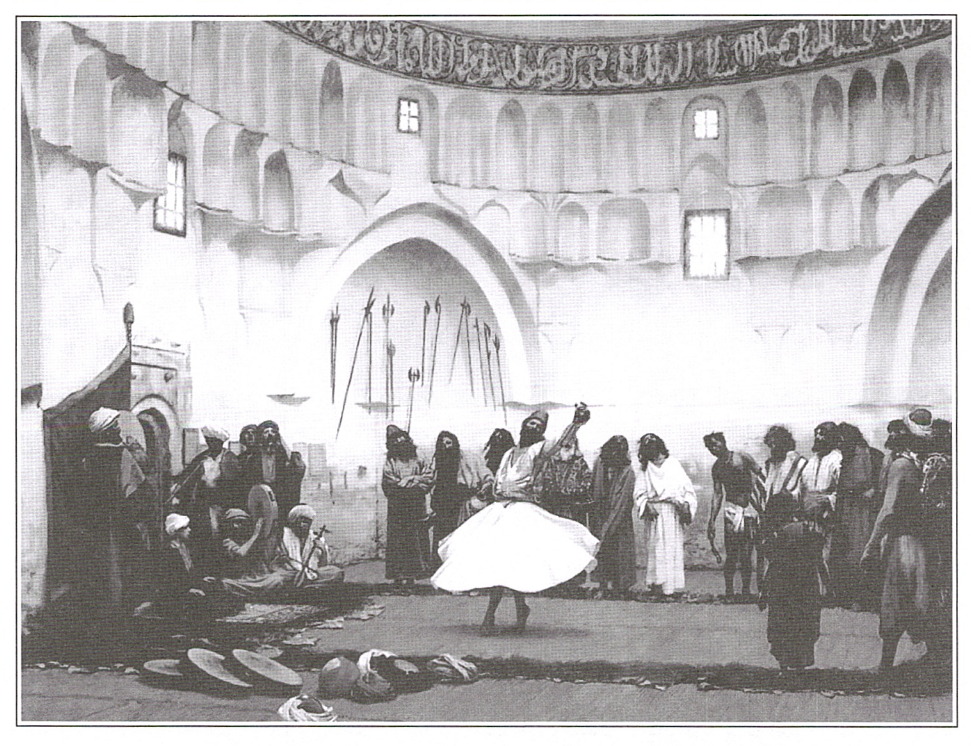
العوام، ولا يُسمع السماع، لأنه إمام هذا العصر، فتقتدي به العوام فيما لا يعرفون، فيقعون في الحرام فيكون هو سببهم." فلما ذهبت إليه، وجلست بين يديه، وفي خاطري ما قاله ذلك الرجل، التفت إليَّ وقال لي: "لا تفرق فتشرك بالله." ثم قال: "نحن ذنوبنا ليست لنا، وإنما تأخذها أعداؤنا بانتقادهم علينا، ويعطونا حسناتهم باغتيابهم لنا، ونحن على حسب حكم التجلي نُظهر، ليس لنا من الأمر شيء، لا من ترك، ولا من فعل." ثم قال:

يَقُوْلُوْنَ لا تَنْطِقْ بِما أَنْتَ عارِفٌ
بِهِ بَيْنَ أَهْلِ الْجَهْلِ ذاكَ مُعِيْبُ
فَقُلْتُ لَهُمْ خَلُّوا الْمَلامَ فَإِنَّنا
بِحُكْمِ التَّجَلِّي وَالْمَجالُ قَرِيْبُ
شَرِبْنا وَأَهْرَقْنا عَلى الْأَرْضِ جُرْعَةً
وَلِلأَرْضِ مِنْ كَأْسِ الْكِرامِ نَصِيْبُ

فزال ما كان في خاطري مما سمعته من ذلك الرجل، وعلمت أن الحق ما عليه الشيخ.[2]

للوهلة الأولى يبدو المشهد عادياً. فما وجه الغرابة في إقراء النابلسي **للفتوحات المكية** في مدينة المؤلف، الشيخ محيي الدين بن عربي، حيث كثُر محبوه ومريدوه، ودُرّست فيها كتبه منذ وفاته، وفي جامعه الذي يضم ضريحه؟ الغرابة تكمن في أسلوب التعاطي مع العلوم الصوفية بشكل عام، ونص **الفتوحات** المثير للجدل بشكل خاص، وطريقة تقديمه للجمهور في مجالس عامة غير مسبوقة. يشير هذا المشهد، ضمنياً على الأقل، إلى بداية الوعي لأهمية الفضاء العام ودوره في

(2) حسين بن طعمة البيتماني، «المشرب الهني القدسي في كرامات الشيخ عبد الغني النابلسي.» (برنستون: مكتبة جامعة برنستون، مخطوط 1808)، ورقة 9.



لوحة 10. 1. صورة بريشة الرسام الفرنسي جان-ليون جيروم تبين الدراويش المولوية التي انتشرت طريقتهم في تركيا في القرنين السابع والثامن عشر.

التأثير على رأي الجمهور. فمن التحولات المهمة التي شهدتها المجتمعات التقليدية في مسيرتها نحو الحداثة كان ظهور الرأي العام، أي رأي الجمهور، واكتسابه دوراً مؤثراً في سياسات السلطات الحاكمة. ففي المجتمعات القديمة لم يكن للجمهور رأي مسموع، ولم تكن السلطات الدينية والسياسية تأبه به أصلاً. فالسلطة الدينية، المتمثلة بالعلماء والفقهاء من أصحاب المناصب العليا، كانت صاحبة الرأي فيما يخص مصالح الجمهور من وجهة النظر الشرعيّة والدينية. فهي صاحبة العلم والمعرفة، وبالتالي هي الأقدر على الوصول إلى الحقيقة، وما على الجمهور إلا القبول والانصياع لما تقرره في شؤونه. أما السلطة السياسية، فالحاكم أو الوالي كان ممثلاً للسلطان أو الملك أو الخليفة، وليس ممثلاً للشعب، وكان يستمد سلطته من السلطان، بحكم ولائه له، وليس بحكم ولائه لمصالح الرعيّة. أما مسألة العدل في

إدارة شؤون الرعيّة، فقد كانت مرجعيتها شخصية الحاكم، وأسلوبه في إدارة الحكم. لذا اختلفت الأحوال باختلاف الحكام. وسادت هذه الأحوال في المجتمعات العثمانية، بما فيها دمشق، إلى أن تبدلت الأحوال بتنامي الحضور الشعبي في وسائل إعلام جديدة من خلال طبقة المثقفين وروّاد اليقظة العربية في منتصف القرن التاسع عشر. على أن بذور التحولات ظهرت في دمشق في القرن الثامن العشر بمبادرات فردية تلفت الانتباه، كمبادرة النابلسي غير المسبوقة، كما وصفها البيتماني. وقبل تحليل المشهد لابد لنا أولاً من استعراض بعض التطورات المهمة على الساحة الدينية في استانبول والأناضول وبلاد الشام في القرنين السابع عشر والثامن عشر، حيث تنامت العداوة للصوفية والتصوف في المجتمعات العثمانية بشكل كبير بتأثير حركة قاضي زاده الأصولية، التي ظهرت أولاً في بلاد الروم ثم انتشرت إلى بلاد الشام.[3]

ففي النصف الأول من القرن السابع عشر ظهر خلاف عقائدي بين شيخ الطريقة الخلوتية أبو الخير مجد الدين عبد المجيد، ويعرف بسواسي أفندي (ت 1639)، وبين أحد علماء الدين يعرف بقاضي زاده محمد بن مصطفى (ت 1635). نشأ الخلاف حول بعض الممارسات الشعبوية الصوفية كزيارة القبور والتبرك بالأولياء، وما لازمها من أفكار وتعاليم انتشرت في بلاد الروم. ويبدو أن الطرفين تشددا وتطرفا في مواقفهما، وتحزب لكل منهما جماعات كبيرة من أتباعه لدرجة انقسام المجتمع في استانبول وغيرها من المدن العثمانية، وانتشار مظاهر العنف بين الفريقين. وكان قاضي زاده واتباعه الفريق الأقوى في النزاع، بسبب السلطات الدينية التي تمتعوا بها، والأسلوب الذي اتبعوه لتأجيج الجمهور، وتغيير "الرأي العام" ضد الصوفية. ونتج عن هذا النزاع حركة أصولية متشددة، عرفت باسم حركة قاضي زاده، استمرت في حراكها، بين مد وجزر، طوال القرن السابع عشر في تركيا، كما

(3) عن حركة قاضي زاده، انظر:
Madeline C. Zilfi, "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul," *Journal of Near Eastern Stuies* 45, 4 (1986): 251-269.

امتدت إلى بلاد الشام. وليس من المبالغة القول بأن بذور الشقاق الفكري، والعداوة الدينية، وحتى الممارسات الخطابية، التي ظهرت آنذاك، تنامت واستمرت إلى يومنا هذا، بفضل استمرارية الفكر والمنهج القاضي زادلي عبر خليفته القوي، الفكر والمنهج الوهابي.

ولد قاضي زاده (ابن القاضي) في عام 1582 لأب قاضٍ (كما يشير اللقب) في بلدة بلقصير في غرب أناضوليا، ودرس تحت تأثير تعاليم الشيخ الأصولي محمد البركلي (ت 1573)، صاحب الكتاب الشهير **الطريقة المحمدية**،[4] الذي كتب عليه النابلسي شرحاً مطولاً يقع في مجلدين سماه **الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية**.[5] بعد محاولة للتقرب من التعاليم والمنهج الصوفي باءت بالفشل، سافر قاضي زاده إلى استانبول حيث بدأ حياته المهنية على طريق الوعظ

ديوان السلطان وهرم السلطة

«ثم في اليوم الثالث من إقامتنا في المنزل الذي أعد لنا، أذن لنا في الدخول على السلطان وإدخال الهدية عليه. فدخلنا عليه في إيوانه، وهو واسع جداً كثير الأشجار، وفيه أنواع من الوحش، وفيه قباب وبلاطات، يجتمع فيه الوزراء والقضاة والكتاب والأمناء وأعيان الجنود ومن له به حاجة من العامة والأعيان، يوم الديوان خاصة، وهو السبت والإثنين والأربعاء، يجلسون هنالك على الوزير في قضاء مآربهم، حتى الغداء فيتغدون ثم يؤذن للوزير الأعظم والوزير الثاني والثالث فيدخلون على السلطان بعد دخول القاضي: قاضي الرُميلي وهو اسم للعدوة التي فيها اصطنبول المتصلة ببر النصارى إلى الأندلس، وقاضي ناضولية وهو اسم للعدوة الشرقية المتصلة إلى الشام وهو بر العرب. وقاضي الرميلي أرفع وأثبت من قاضي ناضولي. وأول من يدخل على السلطان هذان القاضيان ثم رئيس الكتاب ثم رئيس بيت المال. لا يدخل غير هؤلاء ولا يرى السلطان غيرهم. يدخل كل واحد منهم على قدره وزينته. يتقدم قاضي الرميلي ويتبعه قاضي ناضولي وراءه لا يساويه في المشي، بل يتأخر وراءه لا يساويه، وإن ساواه فقد أساء الأدب. وكذلك الوزير الأعظم ثم الثاني وراءه ثم الثالث وراءه لايساوي كل واحد منهم من هو أعلى منه رتبة في المشي ولا في العمامة ولا في اللباس ولا في المجلس. مارأيت من يراعي حرمة الأدب ويحافظ عليه مثلهم. ثم إذا دخلوا على السلطان لا يجلس أحد بين يديه ولا بمرأى منه بل يقف وقوف أدب، قابضاً يديه إحداهما على الأخرى كهيئتهم في الصلاة، ولا يتكلم أحد. فيعرض قاضي الرميلي ما يحتاج أن يعرضه من مسائل الشرع وأمر القضاة التي تحت نظره من عزل وتولية على السلطان بكلام خفي فيأخذ منه جوابها ويرجع القهقري. ثم قاضي ناضولي كذلك. ثم الوزير الأعظم كذلك في مسائل الجند، ثم الوزيران الآخران كذلك فيما إلى نظرهما. ثم رئيس الكتاب كذلك في كتب العلامة التي كتبها هو وسائر الكتاب الذين تحت نظره. فما قبله السلطان أمره أن يضع فيه علامة السلطان، يقولون لها بلسانهم النشان. ويقولون للكتاب الذي يضعها النشانجي، الجيم عندهم بمنزلة ياء النسب عند العرب. والسلطان لا يضع العلامة بيده ولا يتعب فيها. ثم أمين بيت المال يعرض عليه مسائل المال، واسمه دفتردار عندهم، ويأخذون أجوبتهم ويخرجون. ولا يبقى عند السلطان إلا الحاجب بقضيب ذهب في يده.»

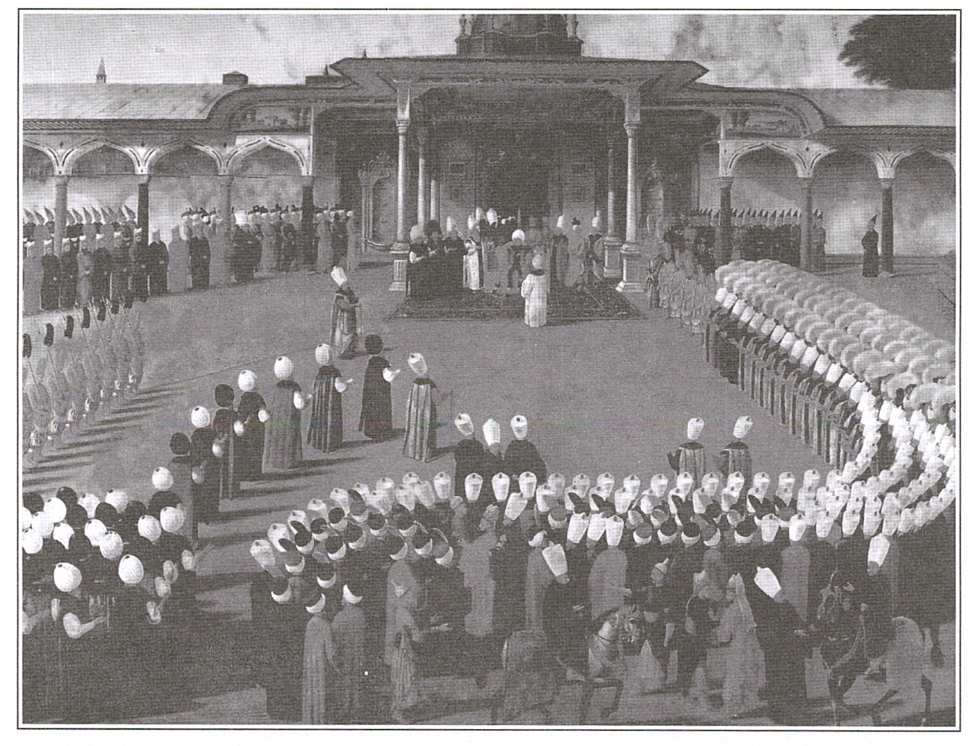
■ علي بن محمد التمكروتي، **النفحة المسكية في السفارة التركية (1589)**، تحقيق محمد الصالحي (أبو ظبي: دار السويدي للنشر، 2007)، 121-123.

(4) البركوي، **الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية** (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1998).

(5) عبد الغني النابلسي، **الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية** (استانبول: مكتبة الحقيقة، 1989، جزءان).

والنصيحة كخطيب جامع. بعد تلك المحاولة أصبح قاضي زاده من ألد أعداء الصوفية والتصوف، واستقطب شريحة عريضة من الخطباء البلغاء، الذين شاركوه بالحرب الشعواء التي شنّها من على منابر الجوامع على الصوفية والتصوف. وتجلت قدرة قاضي زاده على استقطاب الخطباء في بلاد الروم، بنجاحه للوصول إلى أعلى مراتب الخطابة في السلطنة. فقد استطاع بفضل بلاغته وحسن إلقائه أن يتسلم الخطابة في جامع السلطان سليم الأول، وهذا أهّله للوصول لأعلى درجة للخطباء وهي خطابة الجمعة في جوامع السلاطين، التي تضم أضخم الجوامع في استانبول، كجامع أيا صوفيا، وجامع السلطان أحمد، وجامع السليمانية، وجامع بايزيد، وجامع السلطان محمد الفاتح. وبعد سنوات عدة من الخطابة والشهرة في جوامع السلطان، رُقّي قاضي زاده لتسلّم أعلى منبر في السلطنة، ألا وهو منبر جامع آيا صوفيا. ومن خلال هذه المنابر الهامة التي اعتلاها ووعظ من عليها، استطاع قاضي زاده الاستحواذ على قلوب وعقول جمهور عريض في قمة الهرم الاجتماعي في العاصمة العثمانية، وعلى التأثير عليهم من خلال نشر أفكاره الأصولية المناهضة لما اعتبره ''بدع'' دينية، وأهمها الصوفية.[(6)] أما الرسالة الأساسية التي ركّز على إيصالها للجمهور من خلال فكره الأصولي، فهي أن الإسلام قد دخلت عليه البدع، وانحاز عن النهج القويم، نهج السلف الصالح، لذا أصبح من الضروري التخلص من هذه البدع التي دخلت عليه، وفي مقدّمها تلك التي أدخلتها الصوفية، من خلال أفكارها وممارستها الشعبوية الغريبة عن أصول الدين الإسلامي. ونظراً للانتشار الواسع للصوفية في المجتمعات العثمانية، كان على قاضي زاده وأتباعه صياغة خطاب عقلاني قادر على التأثير على شرائح واسعة من الجمهور، مختلفة التوجهات والمشارب، وإقناعها بوجهة نظرهم. ومن هنا نرى في حركة قاضي زاده البذور الأولى لاستخدام الفضاء العام للجامع بشكل منظم وفعّال للتأثير على الجمهور،

(6) المقصود هنا بالأفكار ''الأصولية'' هي تلك التي تنادي بتنقية الدين عن طريق العودة إلى ''الأصول'' كما وردت في القرآن والسنة، وتعتبر كل ما خرج عنها من البدع.



لوحة 10. 2. صورة بريشة الرسام قنسطنطين كابيداغلي يوليوس تبين حفل اعتلاء سليم الثالث عرش السلطنة في قصر توبكابي في استانبول.

ولصناعة الرأي العام. فأتباع قاضي زاده كانوا من خطباء المساجد، وبحكم بلاغتهم اللغوية، وقربهم من الجمهور، كانوا قادرين على التأثير على العامة، وتجييشهم ضد الصوفية.

لم تكن حركة قاضي زاده أحادية المنحى والتوجه، كصراع عقائدي بين الأصوليين والمتصوفة، وإنما كان لها مناحي وتجليات أخرى، أهمها الصراع الاجتماعي بين طبقات العلماء في هرمية السلطة الدينية. فخطباء المساجد كانوا أدنى مرتبة من الفقهاء، بحكم درجتهم العلمية المتواضعة نسبياً قياساً إلى والفقهاء، المسؤولين عن صناعة المعرفة الدينية، في حين كان الخطباء مسؤولين عن تسويقها ضمن الإطار الأخلاقي والشرعي للدين المحدد لهم. ومن الطبيعي أن تختلف الرؤى بين صنّاع المعرفة وبين مسوّقيها ومستهلكيها. ولم تكن أفكار وتوجهات

قاضي زاده وأتباعه تتقاطع دائماً مع أفكار الفقهاء وأصحاب المراكز العليا في السلطة الدينية، لذا شهدت الحركة مداً وجزراً على مدى القرن السابع عشر. ولكن قاضي زاده وجماعته كانوا أقرب إلى الجمهور منهم إلى الأعيان من حيث المستوى الاجتماعي، وكانوا على تواصل مع العامة، وبالتالي أقدر على التعرف على همومهم ومشاكلهم. ولذلك كان لهم تأثير عميق على المجتمعات العثمانية، تجلى باستمرارية أفكارهم بأشكال مختلفة، أهمها التجلي الوهابي الذي ظهر في القرن الثامن عشر وتنامى حضوره وتأثيره في القرن التاسع عشر، واستمرت سعة تقبله بين الجمهور إلى يومنا هذا.[7]

ويمكننا تقصي امتداد فكر قاضي زاده إلى دمشق عبر شخصية مهمة، تنتمي إلى عائلة دمشقية عريقة في المذهب الحنبلي، هي محمد الاسطواني الدمشقي الحنفي (ت 1661)، الذي عرّفه المحبّي في **خلاصة الأثر** بـ "الفقيه الواعظ الأخباري."[8] وكان الأسطواني حنبلياً على مذهب أجداده، ثم انتقل إلى المذهب الشافعي ودَرَس على أيدي أعلامه في دمشق والقاهرة، سافر بعدها إلى بلاد الروم، حيث انتقل مجدداً إلى المذهب الحنفي، مذهب الدولة، وأصبح إماماً بجامع السلطان أحمد. وبعد فترة، مرّ خلالها بموطنه دمشق حاجّاً، نراه في أعلى مراتب الخطابة، واعظاً بجامع السلطان أبي الفتح محمد خان، وهو من جوامع السلاطين. ويصفه المحبّي بأنه "كان أحد أعاجيب الدنيا في حلاوة المنطق، وحسن التأدية، ومعرفة أساليب الكلام، لا يُمَلّ حديثة بحال، بل كلما طال طاب."[9] ويضيف أنه "اشتهر بحسن الوعظ ولطافة التعبير، فانكبت عليه الناس."[10] ويبين هذا أهمية

---

(7) ارتبطت حركة الأفكار في العالم الإسلامي بحركة قوافل الحج السنوية التي سهّلت التواصل الفعال بين مختلف مناطق الامبراطورية المترامية الأطراف. والتواصل بين استانبول والحجاز عن طريق قافلة الحج الشامية سهل انتشار الأفكار على هذا المحور من وإلى المراكز العلمية التي تحدد مسار القافلة.

(8) انظر ترجمة الأسطواني في محمد المحبّي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر** (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، 3: 386-389.

(9) المحبّي، **خلاصة الأثر**، 3: 386.

(10) المحبّي، **خلاصة الأثر**، 3: 387.

سلاح الوعّاظ الموهوبين في المجتمع وسعة تأثيرهم على الرأي العام. ويخبرنا المرادي بأن ولده مصطفى الأسطواني أيضاً ''تبع مسلكه، ونهج على طريقته، وَوُلي خطابة الجامع الشريف الأموي... وباشرها إلى أن مات.''[11]

ويخبرنا المحبّي عن أفكار وتوجهات الأسطواني الأصولية بقوله: ''لم يزل يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر، وكان ورعاً، ناسكاً، متقشفاً، مخشوشناً، كثير العبوس في وجوه الناس لما يكرهه منهم، شديد الإنكار عليهم فيما يخالف الشرع، لايقنع في أمر الله بغير إظهاره، وكان مطبوعاً على الإلتذاذ بذلك، متحملاً للأذى من الناس بسببه، وبلغ القول فيه أنه حرّم البقلاوة وأمثالها.''[12] ويبدو أن ارتباطه بجماعة قاضي زاده قويت خلال إقامته في استانبول بعد أن اشتهر وذاع صيته، حيث يقول المحبّي: ''ولزمه جماعة قاضي زاده الرومي، وعظم حزبه، فبالغ في النهي عن أشياء كان غنياً عنها، فكاد أن يوقع فتنة، فعزل عن وظيفة الوعظ، ونفي إلى جزيرة قبرس.''[13] ويبين هذا المشاكل والفتن الدينية التي سببها تشدد وتطرف أتباع قاضي زاده، وتأرجح الإدارة العثمانية بين التعاطف معهم والتخلص منهم. وحتى في دمشق فقد اختلف الأسطواني مع أستاذه محدث الشام الشهير نجم الدين الغزي، قبل مغادرته إلى استانبول، كما اختلف قبل مماته مع الشيخ تاج الدين المحاسني بحضرة قاضي القضاة، وتشاتما بألفاظ قبيحة.[14] ولكن وبعد نفيه إلى قبرص، مالبث أن سمح له بالعودة إلى دمشق، حيث عاد اليها في عام 1656، وثابر على التدريس بالجامع الأموي ونشر ثقافة التشدد حتى وفاته. ويصف المحبّي بعض ممارساته فيقول:

(11) محمد خليل المرادي، **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 4: 210.

(12) المحبّي، **خلاصة الأثر**، 3: 386.

(13) المحبّي، **خلاصة الأثر**، 3: 387.

(14) انظر المحبّي، **خلاصة الأثر**، 3: 388.

وكان بدمشق بعض مناكر فتقيّد بإزالتها أو تخفيفها، ومن جملتها لبس السواد خلف الميت، ورفع الصوت بالولولة. وأعهده يوماً في جنازة بعض أقاربه وأقاربي، أمر جماعته بحمل عصي تحت أصوافهم، فلما خرجت الجنازة من باب السلسلة، وباشر النساء الولولة، أشار إلى جماعته بضربهن. فضربوهن، ولم يدعهن يخرجن إلى المقبرة. وله غير ذلك مما يحمد.[15]

تعطينا شخصية الأسطواني وأفكاره وممارساته صورة واضحة عن أجواء التعصب الديني بشكل عام، وضد المتصوفة بشكل خاص، ضمن شريحة من العلماء والفقهاء في مدينة دمشق، والتي نتلمسها أيضاً بالعداوة التي واجهها النابلسي من أقرانه في حياته، وخاصة في أيام شبابه، بسبب التزامه بنهج وفكر التصوف، وتعاليم أستاذه الروحي، الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي. يقول البيتماني: "فعارضه في أمره كثير من أهل زمانه من علماء دمشق، أهل الظاهر، وأرادوا منعه من التكلم في علم الحقيقة."[16] وتبرز هذه الأجواء شعبية الأسطواني الكبيرة، وكثرة أتباعه من أنصار حركة قاضي زاده وغيرهم، وقوة تأثيرهم على المجتمع الدمشقي. ويبدو أن المتعاطفين معهم كانوا كُثُراً أيضاً، ومنهم قريبه المحبّي نفسه الذي أطرى عليه وعلى مساعيه في تقويم الدين إطراءً كبيراً. ويضم محمد كمال الدين الغزّي في ترجمته الشيخ محمد الأسطواني إلى قائمة أساتذة جده، الشيخ عبد الغني النابلسي، ولو أنه توفي وعمر النابلسي لم يتجاوز الأحد عشر عاماً. وقد أثنى عليه النابلسي أيضاً. ويشير المحبّي إلى تقلب الأسطواني في أحواله، كما في انتقاله بين المذاهب، ومحبته غير المتوقعة لابن عربي والتي ظهرت بعد أن توجهت إليه مهمة التدريس في السليمية، مدرسة الشيخ الأكبر.

في مواجهة المدّ الأصولي القاضي زادلي المعادي للصوفية في مدينة دمشق، نجد صوفية دمشق وقد انبروا للدفاع عن منهجهم وأفكارهم على الطريقة التقليدية،

(15) المحبّي، **خلاصة الأثر**، 3: 387.

(16) البيتماني، "المشرب الهني،" ورقة 24.

وهي التصنيف العلمي، والسجال النصي المكتوب، والمثابرة على حلقات الدرس للمريدين. وأبرز فريق في دمشق آنذاك كان فريق النابلسي، المنتمي إلى الطريقتين القادرية والنقشبندية. وصنّف النابلسي وتلامذته العديد من الكتب للدفاع عن الصوفية وأفكارها وعلومها، نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر، كتاب مصطفى البكري الصديقي، أحد ألمع تلامذة النابلسي، وشيخ الطريقة الخلوتية آنذاك، **برء الأسقام في زيارة برزة والمقام**،[17] ردّ فيه على أفكار قاضي زاده، وكتاب البيتماني، ''السهام المرسلة الرشيقة في قلوب الناهين عن علم الحقيقة،''[18] بالإضافة إلى كتب عدة للنابلسي، مثل **جمع الأسرار في رد الطعن عن الصوفية الأخيار**،[19] **الوجود الحق والخطاب الصدق**،[20] **العقود اللؤلؤية في طريق السادة المولوية**،[21] و''كشف النور عن أصحاب القبور،''[22] وغيرها. ولكن يبدو أن هذا النهج التقليدي للسجال النصي والعلمي، الذي ربما كان ناجعاً مع المريدين والأتباع لتعزيز مواقفهم ضد منتقديهم، لم يعد كافياً للتأثير على رأي الجمهور، الذي بدأ يتجاوب مع عقلانية التوجه الأصولي، أكثر من تجاوبه مع روحانيات التوجه الصوفي.

لمواجهة هذا التحول قام النابلسي بعمل غير مسبوق في دمشق، وهو إسقاط الخصوصية والنخبوية عن العلوم الصوفية، والخروج بها إلى الملأ في مجالس

(17) انظر غالب عنابسة، **برء الأسقام في زيارة برزة والمقام للشيخ مصطفى البكري الصديقي الدمشقي الخلوتي (1162هـ/ 1749م)** (عمان: دار الفكر، 2009).

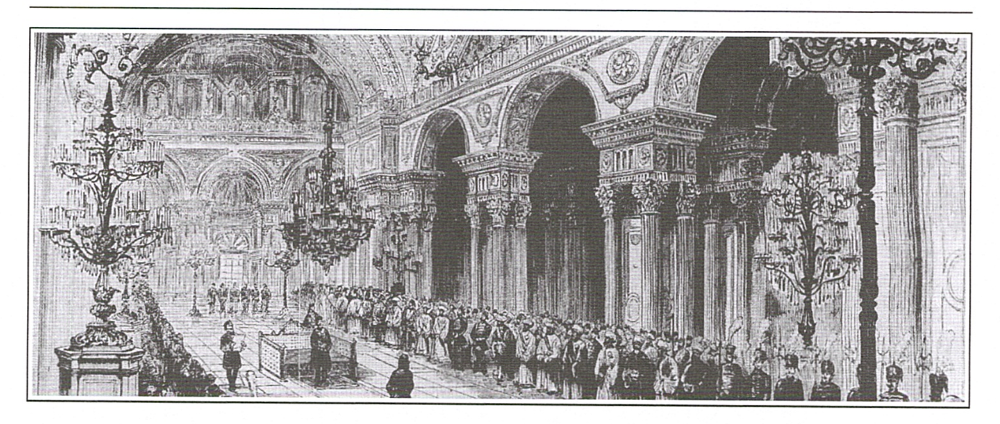
(18) البيتماني، ''السهام المرسلة الرشيقة في قلوب الناهين عن علم الحقيقة'' (دمشق: المكتبة الظاهرية، مخطوط 6069).

(19) النابلسي، **جمع الأسرار في رد الطعن عن الصوفية الأخيار** (دمشق: دار المحبة، بدون تاريخ).

(20) النابلسي، **الوجود الحق والخطاب الصدق** (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1995).

(21) النابلسي، **العقود اللؤلؤية في طريق السادة المولوية** (دمشق: دار نينوى، 2009).

(22) النابلسي، ''كشف النور عن أصحاب القبور،'' في **المنحة الوهبية في الرد على الوهابية** (استانبول: حقيقة كتابوي، 1986)، 3-23.



لوحة 10. 3. صورة تبين افتتاح أول برلمان عثماني في عام 1876 في قصر دولماباتشه المبني على الطراز الغربي في استانبول.

عامة، لتقديمها وشرحها ومناقشتها، بهدف تفعيل الفضاء العام للتأثير على رأي الجمهور. لذا قام النابلسي بإقراء أهم النصوص الصوفية وأكثرها إشكالية، ألا هو نص **الفتوحات المكية** لابن عربي، في مجالس عامة، مراراً، كما يشير البيتماني، وختمها في جامع السليمية، أي جامع الشيخ محيي الدين، وبحذاء قبر المؤلف. لا ندري ماذا يعني بالتحديد بـ "مراراً،" لأن نص الفتوحات كبير، يقع فيما يزيد عن 3000 صفحة مطبوعة بحرف صغير. كما أننا لانعرف فيما إذا كان قد أقرأ الفتوحات كاملة حتى ختمها بالسليمية، أم أنه انتقى منها مقاطع معينة. وهل كان الإقراء في السليمية فقط، أم أنه أقرأ في أماكن أخرى ولكنه ختمها في السليمية. والمرجح أنه أقرأ مقاطع إشكالية منتقاة بعناية لتوضيح ما شاع من أفكار خاطئة، وللرد على انتقادات ومآخذ العلماء والفقهاء. كما يرجح أن تكون المجالس قد عقدت في أكثر من مكان، بما في ذلك الجامع الأموي، حيث كان يعقد النابلسي حلقاته التدريسية. والسبب هو الإقبال الكبير على تلك المجالس، كما يشير البيتماني في تأكيده أن الإقراء كان: "في محفل واسع، وملأ عظيم من العلماء، والقضاة، والحكام، والصلحاء، والأعوام، من أهل دمشق وغيرها." وضيق السليمية لا يؤهلها لاستيعاب هذا الحضور الضخم. أما الختم في السليمية فهو، على مايبدو، للقيمة الرمزية للحضور إلى مقام الشيخ الأكبر، والجلوس في حضرته، وبحذاء قبره.

تكمن أهمية عمل النابلسي غير المسبوق في نواح عدة. أولها، خلق فضاء اجتماعي جديد لتداول المعرفة الصوفية، فضاء عام ديمقراطي تتوازى فيه العامة والأعيان، فضاء انزاحت فيه الفوارق الطبقية الاجتماعية بين العلماء والقضاة والحكام، من جهة، وبين والصلحاء والأعوام، وحتى الغرباء من خارج دمشق، من جهة أخرى. وكان هذا الجانب من المناقب التي ميّزت شخصية الشيخ عبد الغني، وعدّها البيتماني من كراماته. فكتب يقول أن من كراماته ''أنه يستوي في مجلسه الخاص والعام، والفقراء والأغنياء، والكبار والصغار،''[23] وأنه تعمّد ''إقراء التلاميذ علوم الحقيقة، للرجال والنساء، جهاراً بين الخاص والعام، ليلاً ونهاراً، وقد كان من قبله من المشايخ يقريها خفية للخواص دون العوام.''[24] ويلفت تأكيد البيتماني النظر إلى مشاركة النساء أيضاً بمجالس الدرس والإقراء، وهذا يتماشى مع الصورة العامة للانفتاح الاجتماعي التي قدمناها عن المجتمع الدمشقي في المشاهد السابقة.

ثانياً، مع انزياح الفوارق الطبقية والاجتماعية في الحضور العام، وإسقاط النخبوية العلمية في تلك المجالس، لابد وأن يختلف دور الملقي وطبيعة الخطاب المتداول. ففي تلك المجالس غير المسبوقة، ''لأن هذا العلم الإلهي يُقرأ خفية، وهو قد قرأه جهرة،'' اختلف دور النابلسي، وهدفه من عقد تلك المجالس، وحتى أسلوب شرحه. لأن دور النابلسي في الحلقات الخاصة المقتصرة على المتصوفة، والمريدين، والراغبين في العلوم الإلهية، هو شيخ الطريقة، والإمام، والمعلم، والأستاذ الروحي، الذي يقدم لطلابه العلم والمعرفة الصوفية التي جاؤوا من أجلها. في هذه الحالة هناك أستاذ وتلميذ، معلم وطالب علم، شيخ ومريد. أما في تلك المجالس العامة فالوضع مختلف، فليس هناك أستاذ وتلميذ، معلم وطالب علم، أو شيخ ومريد، ولو أن هذا ربما ينطبق على شريحة صغيرة من الحضور، الذي لا

(23) البيتماني، ''المشرب الهني،'' ورقة 7.

(24) البيتماني، ''المشرب الهني،'' ورقة 8-9.

شك وأن ضمّ بعضَ، إن لم يكن كلَّ، تلامذة النابلسي. ولكن الحضور بشكل عام، وكما أشار البيتماني، كان متنوع المشارب والمطالب، ومتنوعاً بالمستوى العلمي والمعرفي، ومتنوعاً بالمستوى الاجتماعي، ومتنوعاً بالأغراض وراء الحضور والمشاركة. فليس من المنطق تخيل الحضور كلّهم كمريدين، وأن يكون العلماء والقضاة والحكام قد أتوا لغرض المعرفة الصوفية، الروحية أو الكشفية، ولا حتى كل الصلحاء والأعوام والغرباء يمكننا افتراض توحيد عامل الجذب لديهم. لا شك بأن هناك من أتى بدافع الفضول المعرفي، والبعض بدافع النقد والرفض والرغبة بالذود عن الإسلام القويم ضد أفكار الصوفية، والبعض الآخر بدافع المجاملة والمعرفة الشخصية، والبعض الآخر بدافع الاستمتاع بالعرض المسرحي الشيق وغير المسبوق للنابلسي ضمن هذه الأجواء الاجتماعية الجديدة. في هذه الحالة من الطبيعي أن يتجرد النابلسي من السلطة المعرفية والمصداقية التي يملكها بحكم شخصه وتجربته، كما هي بالنسبة للمُريد، لأن هناك من لا يسلّم له بها أصلاً، وأن تتحول السلطة والمصداقية للخطاب الذي يقدمه النابلسي للمستمعين. في هذا الخطاب لابد وأن يسلك النابلسي نهجاً عقلانياً يستمد قوة إقناعه من الترابط المنطقي للأفكار المطروحة، وليس من افتراضات مسلّم بها ضمن إطار الصوفية. بمعنى آخر، يتحول التركيز في هذه الحالة على المتلقي، أي الحضور والمستمعين، وعلى النابلسي أن يشرح لهم بلغتهم ومنطقهم وعقلانيتهم، وإلا فإن الحضور سينفضّ عنه، لأن الخطاب الصوفي البحت لا يعني الجميع بالمستوى ذاته والطريقة نفسها.

ينقلنا هذا إلى الجانب الثالث المهم، ألا وهو إلقاء المسؤولية في القبول والرفض على المستمع، وهذا يتطلب درجة من الوعي والاستقلالية عند الأفراد، والقدرة على تحكيم العقل لتقييم الخطاب المقدّم، واتخاذ موقف فردي يتناسب مع أفكارهم وتوجهاتهم. يبدو أن هذا التوجه الحداثي كان جديداً كل الجدّة على الدمشقيين، حتى خلق بينهم شعوراً بالخوف والتردد. وانعكس هذا في مظاهر الاستياء من تلك المجالس العامة، والرغبة بالتملص من المسؤولية الجديدة التي

ألقاها النابلسي على عاتق الأفراد، لتحكيم عقولهم في تقبل أو رفض العلوم الصوفية، وعدم التسليم الأعمى بما يُقال لهم. وهذا ما أشار إليه البيتماني في قوله على لسان أحد المستائين: ''ما كان ينبغي للشيخ عبد الغني أن يُظهر هذه العلوم الإلهية بين العوام، ولا يُسمع السُّمّاع، لأنه إمام هذا العصر، فتقتدي به العوام فيما لا يعرفون، فيقعون في الحرام فيكون هو سببهم.'' فالعوام ''الجهال'' كانوا محرومين، بحكم الطبيعة الهرمية للمجتمع الدمشقي، من القدرة على تقرير الخطأ من الصواب في أمور دينهم، لأنهم لا يملكون المعرفة، وكانوا بحاجة لمن يُقرر عنهم. ويرى البيتماني أن النابلسي كان قادراً على كسر تلك التقاليد المعرفية في مجالسه المفتوحة ''لقوة عزمه، ورفعة علمه،'' ولكن للموضوع أبعاداً أخطر من ذلك. فمن خلال الفضاء الديمقراطي الجديد الذي خلقه النابلسي لمواجهة المدّ الأصولي، كان يرمي إلى تحرير الأفراد من التبعية الفكرية إلى العلماء، وذلك بتزويدهم بالمعرفة الضرورية، على قدم المساواة مع شيوخهم، لإعطائهم حق المشاركة في مسؤولية اتخاذ المواقف تجاه الطرق الصوفية وعلومها، وأن لا يتركوا الأمر كله للفقهاء، الذي حسموا أمرهم أصلاً. ولهذا قال لتلميذه المهموم والمتردد، راداً على الاستياء الذي شاع في المدينة:

يَقُوْلُوْنَ لا تَنْطِقْ بِما أَنْتَ عارِفٌ
بِهِ بَيْنَ أَهْلِ الْجَهْلِ ذاكَ مُعِيْبُ
فَقُلْتُ لَهُمْ خَلُّوا الْمَلامَ فَإِنَّنا
بِحُكْمِ التَّجَلِّيْ وَالْمَجالُ قَرِيْبُ
شَرِبْنا وَأَهْرَقْنا عَلى الْأَرْضِ جُرْعَةً
وَلِلْأَرْضِ مِنْ كَأْسِ الْكِرامِ نَصِيْبُ

لاشك بأن هذه العداوة المتنامية للصوفية ضمن دوائر الفقهاء، وانتشار العقلانية الأصولية، هي التي دفعت بالنابلسي لكسر التقاليد والقيام بهذا التحرك الفكري-

الاجتماعي الجريء، من أجل كسب الرأي العام في المدينة وإعادة الاعتبار للعلوم الصوفية. وأهمية تحركه هذا لا يكمن في الصراع الصوفي-الأصولي بقدر ما يكمن في تداعياته الخطيرة في المجالين الاجتماعي والفكري، من خلال توسيع الحريات الفكرية، وتحرير الفرد من قيود المؤسسة الدينية وهرميتها العلمية، وتحميله مسؤولية المشاركة والتقرير في شؤون الدين. وهذا نابع من شخص النابلسي نفسه وتجربته التي اعتمد فيها على الجهد الشخصي للوصول إلى المعرفة الروحية والكشفية. وتراخي قبضة السلطة الدينية على ممارسات وأفكار الأفراد كانت من مظاهر ذلك القرن كما رأينا. ومشاركة العوام والكتاب من خارج طبقة العلماء والأدباء في صناعة المعرفة التاريخية، من خلال كتب اليوميات مثلاً، مثل يوميات أحمد البديري الحلاق، وميخائيل الدمشقي، والأب ميخائيل بريك، وحسن آغا العبد، كانت أيضاً من المظاهر التي تؤكد على أن لجوء النابلسي لتفعيل الفضاء العام والاهتمام برأي الجمهور لم تكن مبادرة شخصية بحتة لا صدى لها في المجتمع الدمشقي.

على المستوى العالمي، سلّط مؤرخو الحداثة الأوروبية المبكرة الضوء على أهمية الفضاء العام (public sphere) في تجربة الحداثة المبكّرة، ولاحظوا بصفة خاصة الدور النشط الذي لعبته الأماكن الاجتماعية العامّة، كالصالونات، والمقاهي، والمجالس الفكرية، والحدائق العامة، في ظهور هذا الفضاء.[25] وناقشوا أيضاً المدنيّة الحديثة كظاهرة معقدة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتطورات الفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية، التي حدثت خلال عصر التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر، والتي قادت إلى دنيوية المجتمع الأوروبي بوتيرة متسارعة. وهذا ما أدى بدوره إلى تغييرات هامّة على المستوى الثقافي-الاجتماعي ومستوى الحكومة

(25) انظر:

James Van Horn Melton, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe* (Cambridge: Cambridge University press, 2001); and Maurizio Passerin d'Entrèves, and Seyla Benhabib (eds.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge Mass.: The MIT Press, 1997).

والدولة. ويعتبر ظهور الفضاء العام، بوصفه حيزاً للتواصل بين الجمهور والنخبة، وميداناً للكشف عن القضايا الهامة التي تخص المجتمع، ونقاشها، والحكم عليها من قبل العامة، أحد أهم السمات المميزة لهذه الفترة. وقد تعزز دور الجمهور بطبقاته كافةً من خلال ظهور أساليب جديدة للطباعة والنشر، زوّدت أفراد المجتمع بكل أطيافه بوسائل إعلام عامة، هي الصحيفة والمجلّة، ساعدتهم على التواصل والتعبير عن آرائهم. كما كان للمؤسسات الاجتماعية ذات الطابع العام، التي نمت جنباً إلى جنب مع الفضاء العام، دوراً أساسياً في تنمية الإحساس بأهمية الجمهور في إدارة المجتمع. وتطور الفضاء العام ليصبح مجالاً مهماً للبتّ في القضايا السياسية والاجتماعية، واحتل دوراً مركزياً في ظهور المجتمع المدني الحديث. وكان للسلطة الناشئة من الفضاء العام، التي استمدت قوتها من رأي الجمهور، دوراً حاسماً في تهميش السلطة الدينية وفي كسر احتكارها للحقيقة.[26] أما في العالم العربي- العثماني، ولا سيما في بلاد الروم وبلاد الشام، فإن الدراسات التي ركزت على التطورات الاجتماعية الحضرية التي واكبت فترة التنوير الأوروبي لم تبين بعد دور الفضاء العام في تطور هذه المجتمعات في تلك الحقبة، كما أنها لم تستقصي السمات السياسية أو الفكرية للحياة العامة ومدى فعاليتها في المدن العثمانية الرئيسية مثل مدينة دمشق.[27]

---

(26) المصدر السابق.

(27) للاطلاع على مناقشة موجزة حول محاولة الشيخ عبد الغني استخدام الحيز العام لتوعية الجمهور ضد النزعات الأصولية المعادية للصوفية، انظر كتابي عن الإسلام والتنوير، 119-125.

مراجعة منهجية

التمدّن القديم والتمدّن الجديد

مع الانفتاح المتزايد على الحضارة الأوروبية في بدايات القرن التاسع عشر، ظهر بين رواد اليقظة العربية وعيٌ لما سُمّي آنذاك بـ "التمدّن الجديد" أو "التمدّن الحديث" بمقابل ما سموّه "التمدّن القديم." وأصبحت هذه الثنائية الشغل الشاغل لمعظم المثقفين العرب في مشاريعهم الإصلاحية لتحديث المجتمع العربي بجوانبه كافة. وغطت كتاباتهم عن هذا الموضوع صفحات الكتب والجرائد والمجلات. واشتمل مفهوم "التمدّن الحديث" لديهم على جانبين، مادي ومعنوي، وتضمن في طياته معنى "الحداثة،" وتحولاتها الاجتماعية والعمرانية، ولو أن المصطلح لم يكن متداولاً بشكل واسع في تلك الفترة. وفي مقدمة كتابه الكبير الذي صدر بخمسة أجزاء بعنوان **تاريخ التمدّن الإسلامي**، اعتبر جرجي زيدان "التمدّن الإسلامي" عقدة وصل حضارية: "فيه انتهى التمدّن القديم، ومنه أشرق التمدّن الحديث."[1] أن ينتهي التمدّن الإسلامي مع انتهاء التمدّن القديم، وأن يُشرق منه التمدّن الحديث ذو الصفة العالمية، لهو تعبير بليغ عن مفهومي الحداثة المتشابكة والتاريخ المتضافر، التي تنصهر في آفاقهما الحدود الفاصلة للحضارات، لتُظهر أفقاً جديداً جامعاً يلتقي فيه الجميع، في حياة مدنيّة جديدة تحت سقف مشترك من القيم والمبادئ الإنسانية. وانصهار الحدود الفاصلة لايلغي الهوية الحضارية والخصوصية

(1) جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي** (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2013)، 1: 7.

الثقافية، وإنما يخرجهما من السياق المحلي المعزول ليضعهما في سياق تفاعلي عالمي جديد. تلك كانت الرغبة العارمة بين معظم متنوري العرب في القرن التاسع عشر، كما تشير كتاباتهم، محددين بذلك نقطة التقاء مهمة مع مسيرة الحضارة الأوروبية. وقد حددت إطلالة القرن التاسع عشر، بالنسبة لزيدان وزملائه من رواد النهضة العربية، الخط الفاصل بين التمدّن القديم والتمدّن الجديد. ففترة القرنين السابع عشر والثامن عشر، كانت بالنسبة لهم فترة ضبابية لا معالم فكرية بارزة لها، ولا هوية ثقافية واضحة تحددها، سوى أنها نهايات التمدّن القديم. ولكنها لاتنتمي كلياً إلى القديم ذي المعالم المتألقة، كما لا تنتمي إلى الجديد المتنوّر. فلا هي جديدة ولا هي قديمة، ولا هي فترة إنجازات علمية وتقنية، ولا توسعات عسكرية، ولا إصلاحات سياسية، ولا تطورات اقتصادية، فترة لا مرجعية ذاتية لها تُعرّفها، وإنما فترة محكوم عليها إما بأمجادٍ سابقة، كالعصر الذهبي للعثمانيين أيام السلطان سليمان القانوني، أو بتطورات لاحقة، كحركة ''اليقظة'' او''النهضة'' مثلاً، حيث تبدو من خلالهما بأنها مرحلة تخلف وانحطاط.

بينت المشاهد الدمشقية التي عرضناها أن البدايات الفعلية للتمدّن الجديد، والذي تحدّث عنه رواد اليقظة العربية تعود إلى القرن الثامن عشر، عندما كانت التحولات نحو التمدّن الجديد على بساطتها تبدو راديكالية وخارجة عن المألوف. مع بدايات القرن التاسع عشر أصبح الخروج عن المألوف أكثر وضوحاً وقبولاً. وإذا عدنا إلى المثل الشعبي الشامي الذي افتتحنا به كتابنا، ''أول الرقص حنجلة،'' فإن بدايات القرن التاسع عشر تزامنت مع تطور حالة ''الحنجلة'' إلى حالة ''الرقص.'' ولاعتماد القرن الثامن عشر كبداية للتمدّن الجديد فإن هناك ثلاثة مفاصل نظرية يجب مناقشتها للتأسيس لمنهجية جديدة تتيح المجال لنمط جديد من القراءات. الأول هو مفهوم ''الحداثة المبكرة،'' والثاني مفهوم ''الدنيوية'' (أو العلمانية)، والثالث مفهوم ''الفضاء العام.'' سنأتي على تقديمها فيما يلي ومناقشتها بشكل مختصر. تتضافر هذه المفاهيم الثلاثة لتقدم إطاراً نظرياً ومنهجياً لقراءة التغيّرات في الأحوال الاجتماعية-الحضرية ضمن المسيرة التي مهّدت لظهور المجتمع الحديث،

وتمحورت، كما قدمت المشاهد الدمشقية، حول جملة من مظاهر الحراك الداخلي في المجتمع تجلّت بالانفتاح الاجتماعي، وتنامي الحريات الشخصية والعامة، والاختلاط الجنسي والطبقي في الفضاءات العامة للمدينة، والحضور البارز والجريء للمرأة في فضاءات المدينة العامة، وتقلص الفوارق الطبقية في المجتمع، وانتشار ممارسات اجتماعية-حضرية تخص الحياة الدنيوية من لهو ومتعة وترفيه، وتنامي مظاهر ازدراء الدين في مرافق المدينة العامة، وتفعيل للفضاء العام في محاولات أولية للاحتكام لرأي الجمهور. قدّمت كل هذه التغيّرات نمطاً من الحياة الدنيوية المدنيّة، ضمن الفضاءات العامة للمدينة، وكرّست أحوالاً اجتماعية وثقافية غير مألوفة سابقاً، رسمت من خلالها معالم التمدّن الجديد في مدينة دمشق بشكل خاص، والمدينة العربية بشكل عام.

ولا بد من التأكيد هنا على التمييز بين مظاهر ''التحولات الحداثية،'' التي نقلت المجتمع من التمدّن القديم، إلى التمدّن الجديد، وبين ''المجتمع الحديث'' نفسه الذي ظهر بمعالم جديدة تبلورت بصور مختلفة في ثقافات وحضارات الشعوب المختلفة. ففي حين يمكننا الحديث عن ''حداثات'' مختلفة بصيغة الجمع، فيما يخص تعدد صور التمدّن الجديد في المجتمعات الحديثة، فإن مرحلة التحولات شهدت تواصلاً وتفاعلاً حضارياً نحو محطة التقاء واحدة، هي التمدّن الجديد، المحطة الجامعة التي ضمت مختلف الثقافات، والتي شاركت في صناعتها الحضارة العربية-العثمانية من خلال تقديم مؤسسات اجتماعية جديدة غيرت الأحوال الحياتية للمدينة.[2] ولابد من التنبيه هنا إلى أن التحولات الحداثية بحد

(2) إذا اعتبرنا أن للتحولات الحداثية أصولاً مختلفة، هي التي أدت إلى اختلاف الحداثات في الثقافات المختلفة، فهذا يقتضي أن نرى انقسامات جذرية بين المجتمعات الإنسانية اليوم، لا أن نرى تقارباً بينها في ما يعرف بـ''القرية العالمية.'' للمزيد عن إشكالات مفهوم ''الحداثة المبكرة'' ومساراتها المختلفة، انظر:

Goldstone, Jack. "The Problem of the 'Early Modern' World," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 14, 3 (1998), 249-284; and Eisenstadt, Shmuel and Wolfgang Schluchter. "Introduction: Paths to Early Modernities-A Comparative View," *Daedalus* 127, 3, Early Modernities (Summer, 1998), 1-18.

ذاتها لا تطرح قيماً اجتماعية وأخلاقية جديدة وثابتة للمجتمع الحديث، وإنما تخلق أجواء جديدة لإنتاج قيم جديدة، عبر ممارسات اجتماعية جريئة تتحدى القيم السائدة. وهذه الممارسات الجريئة ستظل موضوعاً للتقييم والنقد، وللقبول والرفض، على مدى الأزمنة اللاحقة وفي سياقات ثقافية مختلفة.

الحداثة المبكرة (Early Modernity)

إذا سلّمنا أن المجتمعات العربية لابد وأنها انتقلت في مرحلة تاريخية معينة من حالها القديم إلى حالها الحديث، فلا بدّ من التساؤل عن كيفية حدوث التغيير، وعن فترته الزمنية.[3] وباعتبار أن التحولات الاجتماعية هي دائماً تدريجية، فلا بد من التساؤل عن بدايات تلك التحولات الحداثية، وما هي مظاهرها، وكيف يمكن تحديدها والتعرف عليها. ففي التاريخ الأوروبي وتاريخ العالم، هناك حقبة تعرف بـ"الحداثة المبكرة،" تتراوح حدودها الزمنية بين القرن الخامس عشر والتاسع عشر، حقبة ظهرت فيها الملامح الأولى للحداثة، أحوالاً وأفكاراً. وقد أصبحت هذه الفترة مجالاً بحثياً تخصصياً له رواده ودراساته ومنشوراته، ويُدرّس، بشكل أو بآخر، وبشكل روتيني في مدارس التاريخ الغربية كافة. ومن منظور تاريخ العالم، هناك أسئلة تطرح نفسها في هذا السياق: هل كانت هناك حداثة مبكرة في التاريخ العربي-العثماني؟ وإذا كان الجواب إيجاباً، فما هي معالمها؟ وهل تتطابق زمانياً مع التجربة الأوروبية؟ وإذا كانت لا تتطابق معها زمانياً، فهل تتطابق معها فكرياً؟

الإجابة عن هذه الأسئلة ليست سهلة ولا وبسيطة، فهناك توجهات مختلفة للنظر إليها. ففي كتاب **عثمانيو الحداثة المبكرة**، السابق ذكره، ناقش المحرران فيرجينيا أكسان ودانيال غوفمان في المقدمة التحديد الزمني لفترة الحداثة المبكرة،

(3) رصد ستيفان ويبر في دراسة طويلة ومفصلة جوانب من التحولات العمرانية ضمن إطار الحداثة العثمانية في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين تدفعنا للتساؤل عن البدايات. انظر:
Stefan Weber, *Damascus: Ottoman Modernity and Urban Transformation 1808-1918* (Damascus: Danish Institute, 2009, 2 vols).

واعتبرا أن الفترة الزمنية الممتدة بين عامي 1453 و 1839، على أنها فترة ''الحداثة المبكرة،'' أي من عام فتح العثمانيين لاستانبول وهزيمة البيزنطيين، عندما بدأ عندها العثمانيون بالنظر إلى أنفسهم على أنهم قوة مسيطرة في العالم، وحتى عصر التنظيمات، عندما بدأ العثمانيون بشكل واع بتقليد أو محاكاة العالم الغربي.[(4)]

يقدم هذا الطرح إطاراً نظرياً معقولاً لقراءة التحولات الثقافية نحو التمدّن الجديد، وذلك بالرغم من الإشكالات النظرية والمنهجية العديدة التي ينطوي عليها هذا التحديد. ويقتضي هذا التحديد التمييز في أسلوب التفاعل بين العثمانيين والأوروبيين في مرحلتين، مرحلة قبل عصر التنظيمات والمرحلة التي تلتها. لأن العثمانيين بمختلف هوياتهم، عندما كانوا في أفضل وأقوى حالاتهم، كانوا على تماس وتفاعل دائم مع جيرانهم الأوروبيين. لذا يَفترض هذا التحديد ضمنياً أن العثمانيين في فترة ما قبل التنظيمات، أي فترة الحداثة المبكرة، كانوا يعيشون ضمن فضاء اجتماعي وفكري وديني خاص بهم، ومستقل إلى حد ما عن التأثيرات الخارجية المهيمنة، وهذا ما يميزه عن عصر التنظميات عندما بدأوا بالانضواء تدريجياً تحت الهيمنة الثقافية والعلمية الأوروبية. وبالتالي يُفترض أن الحراك الاجتماعي والفكري في المجتمعات العثمانية آنذاك كان مدفوعاً بالتجاذبات والتطورات الداخلية، والتفاعلات الفكرية والاجتماعية العثمانية، كون المجتمع العثماني هو مركز الإشعاع الفكري والعلمي ومركز القوة في العالم حتى نهايات القرن السابع عشر. وهذا التمييز بين الحالتين إشكالي من جهة تحديد هدف الحراك الاجتماعي في المرحلتين. فهل كان حراك المجتمع العثماني قبل التنظميات على مسار مغاير أم موافق لحراك المجتمع الأوروبي؟ وإذا كان مغايراً فما هو هدفه، وإذا كان موافقاً فما الذي يميزه عن حراكه بعد التنظميات؟

يقر كل من أكسان وغوفمان أن مفهوم ''الحداثة المبكرة،'' كحقبة تاريخية

(4) انظر:
Virginia Aksan and Daniel Geoffman (eds.), *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

مميزة في تاريخ العالم، هو بحد ذاته إشكالي من نواحٍ عدة: من ناحية الحدود الزمانية، وطبيعة التغيّرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تميّزه، وتفاصيل السياق التاريخي والفكري المصاحب له. ويصبح إشكالياً أكثر عند إسقاطه على التاريخ العثماني-والعربي بسبب التأخر الزماني لظهور الحداثة عند العرب والعثمانيين بحسب التاريخ الرسمي الشائع. ويشير أكسان وغوفمان إلى أن مفهوم ''الحداثة المبكرة'' هو مفهوم تيليولوجي (teleological)، أي محدد مسبقاً بالغاية والإطار التاريخي، أي الحداثة الآتية بعده. فالمفاهيم المتمحورة حول ''الحداثة،'' مثل ''ما قبل الحداثة'' أو ''الحداثة المبكرة،'' أو ''ما بعد الحداثة،'' محددة مسبقاً بما هو متعارف عليه بأنه ''الحداثة،'' محور التوصيف. وهذا صحيح وحتمي في كل التسميات، حيث تنطوي على تحديدات تختلف فيها التسميات المحمولة أصلاً على الحداثة، بحسب المعنى المفهومي للحداثة. لذلك إذا اعتمدنا صفة ''الحداثة المبكرة،'' على أنها الصفة الأساسية للحقبة التاريخية المهتمين بتقديمها من خلال المشاهد الدمشقية، فهذا يحدد تلقائياً هدف الدراسة بأنها تتمحور حول البحث عن جذور تلك ''الحداثة'' في تاريخ دمشق الثقافي، بحسب فهمنا وتعريفنا لها، مما يثير التساؤل عما إذا كان الحراك الاجتماعي المصاحب مُسقَط على المشاهد من افتراضاتنا المسبقة، أم أنه حالة موجودة فعلياً.

باعتبار أن مفهوم ''الحداثة المبكرة'' معرّف بشكل مسبق بالفترة التي تليها، أي الحداثة، فإننا نجد أنفسنا مجبرين على تعريف ''الحداثة المبكرة'' بإسقاط رجعي لمفهوم ''الحداثة،'' يمكن تبريره بتلاقي المسيرتين الأوروبية والعثمانية في محطة التمدّن الجديد في القرن التاسع عشر. ويسمح لنا هذا التلاقي بقراءة التحولات الثقافية السابقة ضمن إطار حداثة مفترضة، تبدو من خلاله تلك الأحوال والأفكار غريبة ومتطرفة وشاذه وقت ظهورها، شكلت تحدياً للمألوف والمقبول اجتماعياً ودينياً، قبل أن تصبح من الأمور العادية المألوفة في سياق الحياة اليومية، وذلك بالرغم من أنها لم تكن متطابقة تماماً من حيث تجلياتها بين أوروبا والشرق العربي العثماني. ومن الأمثلة على المعالم الأساسية للحداثة المبكرة في المجتمعات

العثمانية، كما بينت المشاهدة الدمشقية، مظاهر الانفتاح الاجتماعي في الفضاء العام للمدينة، وتجلياته بأحوال وممارسات اجتماعية مدنيّة جديدة ذات طبيعة دنيوية، كظهور المقاهي والملاهي، وانتشار شرب القهوة والتدخين، وممارسات الترفيه في المتنزهات وفي الأماكن العامة، والحضور البارز والجريء للمرأة في الفضاءات العامة، والاختلاط الجنسي والطبقي. وما الجدل الفقهي حول شرعيّة هذه الأحوال والممارسات، التي مازال صداها مسموعاً إلى يومنا هذا، إلا دليل على غرابتها وقت ظهورها وتحدّيها للتقليدي المألوف. وهنا يكمن الفرق الكبير بين الغرب والشرق الإسلامي.

لاشك بأن مظاهر الانفتاح الاجتماعي تلك لاتمثل إلا جانباً من جوانب الحداثة، أو التمدّن الجديد، المتشعبة. والتصور العام للحداثة يتمحور عادة حول التحولات التي تخص التصنيع التكنولوجي، والتحضّر (بمعنى الانتقال من الريف إلى المدينة)، والعلمانية، والعقلانية، والفردية.[5] ويرى أكسان وغوفمان أن من معالم تحولات الحداثة ظهور مفهوم "الدولة القومية" بالمقارنة مع دولة المدينة، أي ظهور التنظيم السياسي والاجتماعي القائم على الانتماء الوطني القومي عوضاً عن الانتماء المديني. وكذلك ظهور النزعات الفردية في تحديد الهوية، مقارنة مع التركيز على الهوية الجماعية سابقاً. ويعتبر أكسان وغوفمان أن دولة القومية والفردية هما اللذان يحددان الحداثة وتحولاتها، وهما مرتبطان بالتجربة الغربية لظهور الحداثة، كما أنهما مرتبطان بمفهوم الإمبريالية الغربية، ولذا فإن الدراسات التي تسعى لتأطير منظورها ضمن الحداثة المبكرة، أو ما قبل الحداثة، محكوم عليها سلفاً بالتوجه والتحرك ضمن التعريفات المفروضة والمستقاة من التجربة الغربية.

(5) ترتكز هذه المعايير على التحولات في الأفكار والأحوال في فترة التنوير الأوروبي والتي تبلورت فيما بعد بأشكال من الحداثة في القرن التاسع عشر. للاطلاع على مسح عريض لتحولات التنوير والتأسيس للحداثة، انظر:
Paul Hayland *et al*, *The Enlightenment: Asourcebook and Reader* (London and New Yourk: Routledge, 2003); and Martin Fitzpatrick *et al*, *The Enlightenment World* (London and New Yourk: Routledge, 2007).

وهذا صحيح، ولكن لا يبدو سلبياً إلا من المنظور الذي يرى تجربة الحداثة المبكرة في أوروبا مستقلة ومعزولة عن العالم العثماني- العربي، ويتصور أن التجربة العربية يجب أن تقيّم على مقاييس ومعايير الدين الإسلامي فقط.[6] أما إذا اعتبرنا أن تاريخ نشوء الحداثة مرتبط ارتباطاً كلياً بتاريخ التنوير الأوروبي، وأن التنوير الأوروبي هو الرحم الذي ظهرت فيه الحداثة، وأن لا حداثة بمفهومها المتداول والمعاش اليوم بدون تجربة التنوير الأوروبي، فالسؤال الجوهري هنا هو: إلى أي مدى يمكن اعتبار التنوير الأوروبي تجربة غربية بحتة ونقية؟ وإذا كان مفكرو اليقظة العربية لم يتوانوا عن تبني أفكار التنوير الأوروبي، جملةً وتفصيلاً، كونها نتاج إنساني عام، هدفها تعزيز دور الإنسان في مجتمع تحكمه أسس العدالة والرفاهية والسلام والعيش المشترك، فما الذي يجعل تجربة التنوير غريبة عن إنسانية الشعوب العربية والإسلامية اليوم؟

لقد ساهمت تجربة التنوير، وهي أهم معالم فترة الحداثة المبكرة، في تغيير المجتمع الإنساني تغييراً جذرياً بطرح الأمور التالية: أولاً، مواجهة السلطة الدينية ورفض احتكارها للحقيقة، وإبعاد تأثيرها على إدارة الدولة، وتأسيس مفهوم العدالة الاجتماعية، ليس على مبادئ الشرع الإلهي، وإنما على القوانين الوضعية، التي كرست الحقوق الطبيعية للفرد والمساواة أمام القانون، وأسقطت الحقوق المكتسبة بالولادة، وسطحت التراتبية الطبقية وهرمية المجتمع، لتحقيق ما يسمى

(6) لابد من الإشارة هنا إلى الحساسية العالية لدى بعض الباحثين المعاصرين تجاه استعمالات مصطلح ''حديث'' ومشتقاته، باعتبار ارتباطه بالغرب. وهذه الحساسية المفرطة أحياناً لدى بعض الباحثين تعقّد الأمور، حيث تفترض أن المفاهيم والأفكار يمكن حصرها بمنشأ جغرافي وفكري وسياسي، وتحديد هويتها التاريخية بحسب هذا الحصر والارتباط. فهوية المنشأ حاضرة دائماً في استخدامات المصطلح، مما يجعل إسقاطه أو استعماله في سياقات مختلفة عن المنشأ إشكالياً ومشوهاً للواقع التاريخي. ويمكن تبرير هذه الحساسية إلى حد ما، إلا أنها تصبح مكبّلة عند الاستغراق في الحصر، والافتراض أن لكل شعب أو حضارة خصوصية يمكن تحديدها استناداً إلى منظومة شفافة من القيم والمبادئ، التي يجب المحافظة عليها دائماً. هذا المنظور الأصولي مغاير للمنظور الذي يركز على التشابك الحضاري والتاريخ المشترك للمجتمعات الإنسانية الذي اعتمدناه في هذه الدراسة. كما تجدر الإشارة هنا إلى حساسية مقابلة عند بعض المستشرقين نابعة من نزعة استعلائية.

بـ"الديمقراطية." وثانياً، التركيز على قدرة العقل الإنساني وإنجازات العلوم الحديثة، وعلى دنيوية التجربة الإنسانية، حيث أصبح الإنسان المرجع الأول والأخير في تحسين مستوى المعيشة وتحصيل السعادة الإنسانية. وثالثاً، توسيع مجال الحريات الشخصية والعامة، بما في ذلك تحرير المرأة ومساواتها بالرجل، وظهور الفضاء العام كساحة فعالة لمناقشة وحسم الأمور الاجتماعية والدينية والسياسية والتي تخص الفرد والمجتمع.[7] صحيح أن لهذه الأمور مظاهرها في المجتمعات الأوروبية، ولكن، كما رأينا في المشاهد الدمشقية، فإن لها أيضاً بعض المظاهر المشابهة لها إلى حد ما في المجتمعات العثمانية عامة، ومجتمع مدينة دمشق خاصة.

من إشكالات مفهوم الحداثة المبكرة هو تحديد الحقبة التاريخية زمانياً ومكانياً، وإعطاؤها هويّة معينة. فهويّة الحداثة المبكرة مثلاً غير هويّة الانحطاط ومناقضة لها كلياً. وهذا التحديد والتوصيف هو الذي يخلق الأفق النظري للقراءات التاريخية لأحداث تلك الحقبة. ومهما كانت الحدود والتوصيفات التي تعرّف الحقب التاريخية واضحة، فإن التحقيب بحد ذاته إشكالي. فالتحقيب هو تقطيع التاريخ إلى حقب زمنية ذات خصائص محددة، بهدف تعريفها استناداً إلى معايير معينة للتمييز بين حقبة وأخرى. وصحيح أن هذا ينطوي على مشاكل نظرية ومنهجية كثيرة، لأن معايير التاريخ السياسي للتحقيب مثلاً، تختلف عن معايير التاريخ الثقافي، أو التاريخ الفكري، ولكن بالمقابل عدم التحقيب يتجاهل التغيّرات المستمرة في الحياة الاجتماعية في مسيرة التطور الإنساني عبر التاريخ. ففي التاريخ الإسلامي، على سبيل المثال، نرى أن التمييز بين الحقبة الأموية والعباسية والفاطمية والأيوبية يستند إلى التغيير بالسلالة الحاكمة، فهو تغيير سياسي بالدرجة الأولى، يتلوه تغيير ثقافي وفكري، ولكن على وتيرة مختلفة عن وتيرة التغيير السياسي. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه من الممكن أن يحدث تغيير فكري

(7) للمزيد من التفاصيل حول هذه النقاط، انظر: Paul Hayland et al, *The Enlightenment*.

وثقافي ضمن استمرارية حقبة معينة موحدة سياسياً، كالتغيّرات الكبيرة التي حصلت في الحقبة العثمانية على امتداد أربعة قرون.

والتحقيب يُطلق أحكاماً عامة على فترات زمانية استناداً إلى معايير من فترات سابقة أو لاحقة، ربما تكون مجحفة من وجهات نظر مختلفة، كإطلاق صفة ''الجاهلية'' على الفترة السابقة لظهور الإسلام، وإطلاق صفة ''الظلام'' على العصور الوسطى، عندما نسميها ''عصور الظلام.'' وأحياناً يتغير الإجماع على الصفات العامة الإيجابية وطريقة تقبلها مع مرور الزمن، كما تغيرت النظرة الإيجابية حول عصر التنوير في دراسات ما بعد الحداثة. وأحياناً تحكم التوصيفات على الفترات السابقة أو اللاحقة بطريقة غير مباشرة، فمرحلة ما درجت تسميتها ''اليقظة العربية'' في القرن التاسع عشر مثلاً، توحي ولو بشكل غير مباشر بأن المرحلة السابقة لها كانت مرحلة سُبات وتخلف. وإلا لما كانت اليقظة ذات معنى. اليقظة من ماذا؟ وكذلك عصر النهضة، يعني النهضة من حقبة تخلف وتأخر. وبالرغم من اعتماد الحقب التاريخية كمحطات عامة لتسهيل دراسة تاريخ العالم، فقد كانت ومازالت التوصيفات والتحديدات الملازمة لها محط جدل ونقاش نظري ومنهجي.

من أكثر تحديدات التحقيب إشكالاً تلك التي تخص فترة ''الحداثة،'' بما في ذلك تعريف الحداثة نفسها، ومعرفة تحولاتها، وتحديد بداياتها. والإشكالات تخص الزمان والمكان والنوعية ضمن سياق تاريخي ما أو سياقات مختلفة. فعلى سبيل المثال، لا بد من التساؤل عما إذا كان زمن تحولات الحداثة في أوروبا ينطبق على زمن تحولات الحداثة في الدولة العثمانية والبلاد العربية، وعما إذا كانت حداثة أوروبا مشابهة للحداثة العربية، وإذا كانت مغايرة، فهل نتحدث عن حداثات مختلفة جوهرياً، وإلى أية درجة يمكن اعتماد الاختلاف مع الاحتفاظ بالتسمية الواحدة. درجت العادة في تحديد ظهور الحداثة في العالم العربي العثماني، وبقية العالم غير الأوروبي، على اعتبار الاحتكاك المباشر مع الحضور الأوروبي الحديث في مكان وزمان معين على أنه المحدد لبداية الحداثة والتحديث. وفي العالم العربي يتطابق هذا مع الحملة الفرنسية على مصر عند مشارف القرن التاسع عشر في عام

1798. وفي أي اعتبار لتحولات الحداثة في العالم العربي، لابد من النظر إلى العالم العربي كجزء من العالم العثماني، الذي سيطر عليه وأداره سياسياً منذ دخول السلطان سليم بلاد الشام في بداية القرن السادس عشر (1516). وقد بينت المشاهد السابقة إشكاليات هذا التحديد.

عند اعتماد توصيف معين لحقبة معينة، يبرز دائماً تساؤل عما إذا كان هذا الاعتماد سيغيّب الصفات الجوهرية الأساسية لتلك الحقبة. بمعنى آخر، إذا اعتبرنا أن هناك صفات جوهرية موضوعية وأساسية لتلك الحقبة خارجة عن تصوراتنا لها، فلابد أن يكون هناك تباين ما بين الصورة المرسومة أو المقروءة والواقع التاريخي بحد ذاته، حيث لا مدخل لنا إليه إلا من خلال الوثائق والأدلة التاريخية التي بين أيدينا. أما إذا اعتبرنا أنه ليس هناك واقع تاريخي موضوعي خارج عن تصوراتنا التاريخية لهذا الواقع، عندها تبدو تصوراتنا على أنها تمثل الحقيقة التاريخية من منظور معيّن، وأنه ليس هناك واقع أصلي مغيّب، وإنما هناك دائماً كشف لجوانب وإغلاق لجوانب أخرى، كما في تشبيه الرؤية والمنظور. فإن النظر من زاوية معينة يختلف عن النظر من زوايا أخرى، وحتى أنه قد يعيق النظر من زوايا أخرى، وما ينكشف من زاوية ما، قد ينحجب من زوايا أخرى. فقراءة الواقع التاريخي مرتبط بزاوية الرؤية، التي هي الإطار النظري الذي يتم النظر من خلاله. فإذا اعتمدنا المنظور التقليدي الذي يرى أن القرن الثامن عشر عصر انحطاط في العالم العربي والعثماني، فلا مجال لنا للبحث عن تحولات الحداثة المبكرة، التي تفترض حراكاً اجتماعياً وفكرياً وتطوراً يتعارض مع فكرة الانحطاط. وهذا ما أعاق الكثير من الدراسات عن تقصي معالم الواقع التاريخي خارج الإطار التقليدي الرسمي المقبول.

العلمانية (Secularism)

إن الفصل التدريجي بين الدين والدولة في الإدارة السياسية، وإقصاء المظاهر الدينية عن الفضاء العام، وحصرها في الفضاء الشخصي والعائلي، كان من أهم مظاهر

التحولات من المجتمعات القديمة إلى المجتمعات الحديثة. ودرجت تسمية هذه الظاهرة في العربية بـ"العلمانية." وناقش هذا التحول مثقفو القرن التاسع عشر واعتبروه من مظاهر التمدّن الجديد. وظهر المصطلح العربي في القرن التاسع عشر، ضمن مساعي البحث عن التمدّن الجديد، ولا ندري بالتحديد إذا كان قد اشتُق من "العِلم" أو "العَالم،" أي هل العلمانية بفتح العين أم بكسرها.[8] وربما لا يهم كثيراً الأصل اللغوي الآن، بعد أن تراكم على المصطلح تفاسير كثيفة، سلبية وإيجابية، اكتنفت الفهم العام له. وبسبب هذا التراكم أصبحت "العلمانية" مفهوماً معقداً متعدد الأوجه، ولكنها غالباً ما تفهم بشكل مبسط بأنها، مهما اختلفت تعريفاتها، تظل في جوهرها رؤية للحياة معاكسة للدين، ومنهج رافض للشريعة في الحياة العامة للمجتمع وفي إدارته السياسية. ويبدو أن هذا الفهم العام للعلمانية قد أصبح، في العالمين الغربي والإسلامي، أحد الركائز الأساسية للاعتقاد المتنامي بعدم انسجام الإسلام مع قيم الحداثة، المنسوبة عادة للغرب والملازمة للعلمانية، ومظاهرها في المجتمع الحديث. وهذا بدوره سبّب نوعاً من التنافر والتصادم بين الإسلام والغرب، وأنتج عدائية متفاقمة باتت مظاهرها السلبية واضحة في المجتمعات الغربية والإسلامية على حد سواء.[9] والخوض في تحولات الفضاء العام والممارسات المصاحبة له، يقود بالضرورة إلى اعتبار دور الدين في تحديد

(8) عن تاريخ العلمانية، انظر، **عزيز العظمة**، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1992). وانظر أيضاً

Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003); and Charlse Taylor, *A Secular Age* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2007).

(9) هناك وعي متنام لخطورة هذه الظاهرة وتداعياتها بين النخب المثقفة في العالمين الغربي والإسلامي، وهناك عمل حثيث ومحاولات كثيرة من الجانبين لرأب الصدع المتزايد، وإعادة تقريب العالمين. وقد ظهر كم كبير من الدراسات التي تقصّت أسباب هذا التباعد من جوانب عدة وبينت أشكالاته وتداعياته. وهذه الدراسة هي محاولة محدودة ضمن هذا الإطار، ومساهمة متواضعة لأجل هذا الهدف. عن العلمانية في الثقافية العربية، انظر:

Ahmad Shboul, "Between Rhetroic and Reality: Islam and Politics in the Arab World," in Nelly Lahoud and Anthony H. Johns (eds.), *Islam in World Politics* (London: Routledge, 2005), 170-191.

أخلاقيات وآداب هذا الفضاء، فيما يخص الحريات الشخصية والعامة، وحدود المسموح والممنوع. فمفهوم العلمانية، بغض النظر عن تقبله أو رفضه، دعا إلى إعادة النظر في جدلية العلاقة بين الدين والدنيا، بين الشريعة والحياة. وقدم مبادئ جديدة لإعادة النظر في الانفصام الدائم بين الضوابط النظرية والأحكام الواردة في النصوص الشرعيّة، وبين الممارسات الحياتية المخالفة للضوابط والأحكام ضمن تحولات الواقع والحال. وهذا يدعونا للتساؤل: هل انعدام التطابق بين النص الشرعي والواقع المعاش يعني بالضرورة ابتعاداً عن الدين، وانحطاطاً دينياً، وانحلالاً أخلاقياً؟

جوابنا على هذا السؤال سلبي طبعاً، أي لا يقتضي انعدام التطابق بين النص والواقع المعاش غياب القيم الدينية والانحلال الأخلاقي للمجتمع، وذلك بغض النظر عن ما إذا اعتبرنا أن للنص الشرعي معنىً محدداً وثابتاً لا يتغير أم لا. لذا تجنبنا استخدام مصطلح ''علمانية'' في هذه الدراسة، لتفادي الحَمْل الخلافي والإشكالي المتراكم على المصطلح. ولكن لا يمكننا تجاهل هذا المصطلح عند دراسة تحولات الحداثة لأن دلالاته أساسية في عملية التغيير نحو التمدّن الجديد. مايهمنا من مفهوم العلمانية هنا هو الجانب الدنيوي من الحياة الاجتماعية العامة والخاصة، لهذا آثرنا استعمال مصطلح ''دنيوي.'' وقصدنا بـ''الدنيوي'' ببساطة ذلك الجانب من الحياة الفردية والعامة المتعلق بمتع الحياة الدنيا، والذي قد تُظهر الممارسات الحياتية التابعة له أنها متعارضة في مظهرها العام مع أحكام الشرع والقيم الدينية والأخلاقية. ونظرنا للدنيوية هنا على أنها حال معاش قبل أن تكون فكراً منظّراً في شكل العلمانية. فالدنيوية تتجلى بالأحوال والأفكار، ولا يتطلب الحال الدنيوي المعاش بالضرورة فكراً علمانياً يبرره.

لاشك بأن ظهور ''العلمانية،'' كمشروع فكري لحالة دنيوية معاشة، رافقه تهميش للمؤسسة الدينية ومنتوجها الفكري الذي هيمن على الحياة الثقافية والتربوية والقانونية على مدى قرون. وإذا كان المشروع الفكري العلماني في فترة التنوير نتاجاً أوروبياً، فإن الحالة الدنيوية المعاشة، كما رأينا، كانت عثمانية وعربية بقدر ماكانت

أوروبية. من هذا المنطلق، يمكننا اعتبار أن تطور الأحوال في مجتمعات المدن الإسلامية قد ساهم في صناعة الحياة العلمانية بقدر لا يقل أهمية عن دور الأفكار في المجتمعات الأوروبية. وكون مظاهر المشروع العلماني ضمن التجربة الأوروبية مختلفة عن الحالة المعاشة في المجتمعات العثمانية، لا يقدح في المساهمة المشتركة. لذا فإن اعتبار العلمانية رمزاً لما هو أجنبي مقابل التراث والتقليد والدين، كما هو دراج في الأدبيات الإسلامية اليوم، هو مسألة إشكالية ومغلوطة، من المنظور التاريخي على الأقل. فالتاريخ، كما بينت هذه الدراسة وغيرها من الدراسات، مسارات متضافرة ليس فيه فرادة ونقاء لحضارة معينة من دون أخرى، وخاصة إذا كانت في تفاعل مستمر بحكم الجوار والعلاقات التجارية والثقافية، كتلك التي انتشرت على ضفاف المتوسط. والعلمانية، أو الدنيوية، هي تجربة حياتية وفكرية تاريخية متعددة الأشكال ومتحولة المظاهر ضمن سياقات زمانية ومكانية وحضارية متنوعة. وتحولاتها ضمن سياقاتها الخاصة لا تنفي ما يجمعها من خلال تجاذباتها المتناحرة مع الديني، كما رأينا في مشاهد هذا الكتاب.

إن مصطلح ''الدنيوية،'' كما استخدمناه في هذه الدراسة، لا يعني إقصاءً للديني أو التخلي عنه، بل يشير إلى نوع من المناحرة والمناكفة معه لتخفيف سطوته على الفضاء العام وأخلاقياته.[10] وطبعاً نحن لا نرى في التجربة الأوروبية معياراً مطلقاً نقيس به التجربة العربية-العثمانية، وإنما نشير إلى واقع تاريخي ساهم العرب والعثمانيون في صياغته، بقدر ما ساهم هو بدوره في التأثير العكسي على الثقافة العربية-العثمانية. وربما تمركزت كتابة التاريخ حول التجربة الأوروبية بشكل أو بآخر، إلا أن ظهور العلمانية ضمن أحوال المدينة الحديثة هي تجربة متوسطية شارك

(10) هناك اهتمام متزايد في الأوساط الأكاديمية بإعادة التفكير بمفهوم ''العلمانية'' وعلاقتها بالأديان، انظر على سبيل المثال:

Markus Dressler and Arvind-Pal Mandair (eds.), *Secularism and Religion-Making* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Craig Calhoun et al (eds.), *Rethinking Secularism* (Oxford: Oxford University Press, 2011); and Oliver Roy, *Secularism Confronts Islam*, trans. by George Holoch (Colombia: Colombia University Press, 2007).

في صناعتها العرب والعثمانيون، فهي ليست غريبة عنهم، ولو أن تطورها في الغرب نحا منحىً مغايراً لذلك الذي في الشرق. فهي كظاهرة اجتماعية حضرية ليست محصورة ضمن جغرافية أوروبا، وإنما لها امتدادات على شواطئ المتوسط إلى الحضارة العربية العثمانية. وهذا ما بينته هذه الدراسة. فالتاريخ الاجتماعي الحديث من هذا المنظور هو تاريخ مشترك، أو هو رواية أبطالها وأحداثها من حضارات مختلفة.

الدنيوية، كحالة اجتماعية معاشة، تسلط الضوء على مسألة جوهرية، ألا وهي الاختلاف بين السجل الديني المكتوب، أي النص المقدس والخيال الديني التابع له، وبين الواقع المعاش وتغيراته ضمن السياق التاريخي. وفي حين أن النص الديني يعطي الصورة المثالية لحالة اجتماعية متخيَّلة ومفترضة، فإن الحالة المعاشة بسياقها التاريخي الإنساني تبرز دائماً إحداثيات مغايرة، بشكل أو بآخر، تظهر انزياحاتها المستمرة عن النموذج المنشود.[11] وهذه الحالة طبيعية ونابعة من الطبيعة الإنسانية، فالنص الشرعي لن يتطابق مع الواقع التاريخي المعاش. هذا ما بينته وتبينه التجربة الإنسانية الاجتماعية على مدى التاريخ، لأن تنوع التوجهات الفردية والجماعية والنزعات الدنيوية في المجتمعات الإنسانية تأبى ذلك. ولو كان بمقدور النص الديني-الشرعي أن ينتج دائماً واقعاً مطابقاً، لما تغيّر المجتمع خلال تطوره التاريخي، ولما اختلفت المجتمعات التي تتبنى النص والعقيدة ذاتهما في ما بينها اختلافاً كبيراً. فتخيُّل حالة ما يتطابق فيها النص الديني مع الواقع الحياتي هو ضرب من الوهم، واعتبار هذه الحالة المتخيلة هي الحالة القويمة والمنشودة دائماً، وأن الانزياح أو الابتعاد عنها هو بالضرورة انحرافٌ وانحطاطٌ، هو قصور في إدراك

(11) مفهوم "العصر الذهبي" أو "العصر المثالي،" هو أحد تجليات هذه الحالة المتخيلة، وهو حجر الزاوية في الفكر الأصولي والسلفي الديني الذي يسعى لاستعادة أمجاد الماضي بتوهم القدرة على إعادة إحياء هذه الحالة المثالية المنشودة بشكل أو بآخر. وقد بيّن أحد أعلام فترة الدراسة، عبد الغني النابلسي، استحالة هذه الحالة. انظر رؤيته للتجديد في الإسلام:
Samer Akkach, *Intimate Invocations: Al-Ghazzî's Biography of 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî (1641-1731)* (Leiden and Boston: Brill, 2012), Arabic introduction, 102*-118*.

طبيعة التغيّر الاجتماعي الدائمة، التي عرّفها ابن خلدون أنها سنّة الكون. ولبيان الاختلاف بين النص والحال، بين الشرع وتفسيراته والواقع ومقتضياته، نقدم المثالين التاليين: الأول من كتابات الشيخ عبد الغني النابلسي، يبين كيف أن الفهم الحرفي للنص الشرعي لا يمكن أن يتطابق مع الواقع المعاش حتى من قبل علماء الدين أنفسهم، والثاني من يوميات معاصره ابن كنان الصالحي، يعطينا صورة دمشقية عن الحياة الاجتماعية بشقيها الديني والدنيوي.

في المثال الأول أفتى أحد علماء دمشق المعاصرين للشيخ عبد الغني النابلسي، بأن ''نظر الإنسان إلى كل من كان بغير لحية حرام، سواء كان بشهوة أو كان بغير شهوة، قولاً مطلقاً.'' لاشك بأن الفتوى كانت مستندة إلى نصوص فقهية أصيلة ومعتبرة. ومن الطبيعي والمتعارف عليه في علم الاجتماع أن الفتاوى والآراء الشرعيّة لا تصدر عن أفراد معزولين دونما سياق فكري وثقافي يبررها، وإنما تعبر عادة عن رأي تشارك فيه شريحة معينة من المجتمع. أي أن الفتوى والرأي الشرعي لابد وأن يكون لهما حضور وامتداد شعبي قبل أن يأخذا الصيغة الرسمية، بصيغة فتوى أو رأي شرعي، أو غير الرسمية، بصيغة رأي عام. ولاشك بأن تلك الفتوى كانت تعبر عن رأي الجانب المتشدد في المجتمع الدمشقي، الجانب التواق لتوافق الحالة المعاشة مع النص الشرعي، في حين أثارت الفتوى حفيظة العلماء المنفتحين والمتحررين، الذين لايرون خللاً في عدم التوافق. وهذا ما اضطر الشيخ عبد الغني النابلسي لكتابة رد لاذع شديد اللهجة يعبر عن رأي الطرف المعاكس. وجوهر رد النابلسي يعتمد، بالإضافة للدلائل الشرعيّة، على أن الفتوى الصادرة مخالفة للممارسات السائدة في المجتمع الدمشقي، وأن إصدار فتاوى من هذا النوع يقتضي أن ''ينسب أهل دمشق الشام إلى الإصرار على فعل الحرام،'' بحسب المبدأ الشرعي والأخلاقي للمفتي. ويبيّن هذا المثال أن المعايير الأخلاقية، والقيم الدينية، والأصول الشرعيّة التي ينادي بها رجال الدين، والموثقة بكتبهم، أو المستند عليها بقضايا المحاكم الشرعيّة، لا تتماشى دائماً مع الواقع المعاش ولا مع رأي الجمهور، ولا تعكس بالضرورة الممارسات الاجتماعية المقبولة والمعاشة من

مختلف طبقات المجتمع، ناهيك عن التمايز بين طبقات الأعيان، والميسورين، والنخبة المثقفة، وطبقات الفقراء والعامة. ويقول النابلسي في مطلع رده: "فعند ذلك أخذتني حمية الإسلام، وعلمت أن مثل هذا الجاهل المغرور، لا ينفع عنده الكلام، فشرعت أبيّن هذه المسألة للعوام، لعلمي أنهم أكثر إذعاناً للحق وإنصافاً ممن يلبسون الأعراف وهم من الأنعام." ويتابع نقده اللاذع فيقول:

فأقول لك، ويلزم من كلامك هذا إثبات فسق جميع أهل الدنيا في ساير البلدان، بسبب اختلاطهم بالمردان، ومجالستهم لهم على مر الأزمان. ومتى اعتقدوا حلّ ذلك، يلزم كفرهم أيضاً وذهاب الإيمان، لا سيما وهذا الشيء واقع في بيوت الأكابر بدمشق في هذا الزمان، ممن يُقتدى بأقوالهم وأفعالهم من العلماء والمدرسين والقضاة فضلاً عن سائر الأعيان. فإنهم يرغبون في شراء المماليك الحسان، ويتغالون فيهم بالأثمان، ويلبسونهم أنواع الملابس ويوقفونهم بين أيديهم كالعرائس. ولا نعلم ما السبب في ذلك غير أن مرادهم بذلك الخدمة والافتخار. فهم مجمعون على ذلك بلا إنكار عليهم من العوام ولا من الخواص، ولا يبالون في ذلك من لحوق العار، فتأملوا يا أولي الأبصار. فيلزم على قولك هذا، يا أيها الجاهل الغبي، أن تكون جميع أكابرنا وعلماءنا فسقة، وسائر قضاتنا وأمراءنا متزندقة. بل يلزم على قولك هذا محذور آخر هو أدهى وأمرّ، وذلك يصيرون جميعهم راضين بالقيادة والتعريص، بسبب دخول الناس إلى بيوتهم ونظرهم إلى ماعندهم من المماليك المردان مع رضا مواليهم بذلك بلا مخيص. ويلزم على قولك أيضاً تفسيق كل من يدرّس في جامع دمشق الشام، فإن عندهم المشاهد يقوم غلام ويجلس غلام. وحينئذ لا يسلم من هذا الفسق إلا العوام، مالم يستخدم العامي منهم الأجير الأمرد في دكانه لتعليم الصنعة، فعند ذلك يصير فاسقاً أيضاً بالنظر إليه من غير رياء ولا سمعة. وهذا كله إذا لم يستحلوا ذلك، أو يعتقدوا إباحة ما هنالك. ومتى استحل واحد ممن ذكرنا هذا الحرام على

قولك، فهو كافر بالله العظيم. وكلامي هذا يُدرك بالبداهة من غير تأمل ولا تفهيم، فاعتبر يا أيها الجاهل الذي اطلق الحرمة في كلامه، ولم يفهم مايترتب على ذلك من الأمر الشنيع لخسافة عقله وقلة افهامه.[12]

تبيّن هذه الحالة التباين الكبير بين النص والحال، وهناك حالات اجتماعية أخرى يناقشها النابلسي في كتاباته وتبيّن سلطة الواقع المعاش، الذي غالباً ما يفرض بالنهاية المعاني على النصوص بإخضاعها للتأويل والتفسير لتتماشى مع مقتضياته. وقد بينت ذلك العديد من الدراسات التي ركزت على وثائق المحاكم الشرعيّة. ففي دراسة جديدة لإليس سمردجيان لوثائق المحاكم الشرعيّة بحلب العثمانية على مدى ما يزيد عن ثلاثة قرون ونصف (359 عاماً)، تتقصى فيها الأحكام الصادرة بحق مرتكبي الزنا، وجدت أنه لم يصدر حكم واحد يفرض عقوبة الرجم أو القتل كما هو وارد في النصوص الشرعيّة. وأن العقوبات في معظم الحالات لم تتعدّ الإقصاء عن المحلّة التي يقطن أو تقطن فيها الزاني أو الزانية.[13] علاوة على ذلك، نجد في السياق العثماني-العربي-الإسلامي بروز إشكالات موضوع اللهو الاجتماعي، وعلاقته بمواضيع أخلاقيات المجتمع، وقضايا الشرع فيما يخص اللهو الحلال والحرام، والأخلاقيات العامة للمجتمع، أو الضوابط الأخلاقية في المجتمع العربي الإسلامي، التي تتحكم فيه إلى حد بعيد القيم الدينية المستندة إلى الشرع بالدرجة الأولى، ومن ثم الحريات العامة والخاصة وحدودها المتعارف عليها والمعمول بها. والحدود الأخلاقية، ولو أنها ظاهرياً تحوم ضمن مجموعة من الثوابت الدينية والمعرفية، إلا أن تطور المجتمعات وخصوصيتها تجعل من هذه الثوابت مبادئ وهمية أكثر منها فعلية، خصوصاً عندما نتعامل مع فترات زمانية بعيدة عن واقعنا المعاش الآن. والمشاهد العديدة التي طرحتها هذه الدراسة من القرن الثامن عشر،

(12) عبد الغني النابلسي، "القول المعتبر في بيان النظر" (جامعة طوكيو، مخطوط 1439).

(13) انظر:

Elyse Semerdjian, *"Off the Staight Path:" Illicit Sex, Law and Community in Ottoman Aleppo* (Syracuse: Syracuse University Press, 2008).

تظهر التجاذبات الأخلاقية التي كان يعيشها المجتمع الدمشقي في ذلك الوقت. وتبين ا تباين بين النص الديني والواقع الحياتي، أي بين الدين كمبادئ فكرية وقيم وجد.. ، وقوانين شرعيّة، وبين الدين كتجربة حياتية وتاريخ معاش.

يحيلنا هذا إلى المثال الثاني، حيث يُعلمنا الشيخ ابن كنّان الصالحي، شيخ الطريقة الخلوتية في دمشق في القرن الثامن عشر، في معرض حديثه عن سهرة دينية خاصة له مع بعض الأصدقاء، عن عادات أهل دمشق، وطبيعة السهرات الدمشقية، وما يتخللها من جلسات لهو، وهرج ومرج، وما يستمتع به الدمشقيون من الغناء والسماع، والهزل والمرح، واللعب بالمنقلة والشطرنج. فكتب يقول:

> يوم الأحد، ثاني عشر الشهر (ذو القعدة)، كنا في سهرة عند أخينا وتابعنا السيد أحمد المستوي، وكانت مشتملة على ذكر الأولياء والصالحين، خالية من اللهو الهرج والمرج، ولله الحمد. وتكلف كلفةً باذخةً جزاه الله خيراً، وكنا نحو سبعة أنفار. حتى خالية من الغناء، والسماع، والدخول، ولعب المنقلة، والشطرنج، كما هي عادة أهالي دمشق.[14]

هذه بالطبع بعض الفعاليات الترفيهية الخاصة بالسهرات المسائية، فهناك أيضاً الأفراح بالمناسبات والأعياد، والسيارين والنزهات، العائلية منها والنسائية والرجالية، وما يتخللها من أكل وشرب، وتدخين وشرب قهوة، وحتى تناول المشروبات الروحية أحياناً، كما تخبرنا المصادر.[15] وصحيح أن ابن كنّان، الأديب وشيخ الطريقة، أعرب في حديثة عن تلك السهرة عن تفضيلة للسهرات الدينية، وحمد الله على خلو السهرة من اللهو الدارج، إلا أنه في يومياته يخبرنا عن السيارين والنزهات والجلسات الأدبية التي اعتاد هو أيضاً ارتيادها مع أصدقائه ضمن

(14) ابن كنّان الصالحي، **يوميات شامية**، 290، حوادث عام 1148/ 1735.

(15) انظر على سبيل المثال، ميخائيل بريك، **تاريخ الشام** (1720-1782) (بيروت: مطبعة القديس بولس، 1930)، 62-63.

دائرة واسعة من أعيان دمشق. فلم تكن كل المجالس والسهرات الدمشقية دينية، كما لم تكن كلها مخصصة للهو والترفيه والتسلية. ولا يختلف ابن كنّان في الجمع بين الدين والدنيا في الحياة اليومية عن الكثيرين من معاصريه من رجال الدين. ونرى هذا بارزاً في نمط حياة أحد ألمع الشخصيات الدمشقية وأوسعها تأثيراً وقتئذ، الشيخ عبد الغني النابلسي. وضمن ذلك السياق الاجتماعي المنفتح لمدينة دمشق، لا يبدو ابن كنّان، المؤرخ المتعلم شيخ الطريقة، متميزاً في حياته الاجتماعية كثيراً عن البديري، الحلاق العامي، الذي كتب هو أيضاً يوميات شبيهة بتلك التي كتبها ابن كنان، قدّم فيها صوراً شيقة عن الحياة اليومية في دمشق، وعبّر عن اهتمامه ومشاركته واستمتاعه بمجالس اللهو والنزهات. إلا أن البديري، الشعبي غير المتعلم، يختلف عن ابن كنان، المتعلم، برؤيته الأحوال الدنيوية الحضرية الجديدة والمنتشرة في المجتمع الدمشقي، والتي استعرضنا جوانب منها، أنها تفصح عن انحطاط اجتماعي وانحلال أخلاقي، كما يؤكد في يومياته أن "النساء باحت، والرجال ساحت، والحدود طاحت." [16] وهذا مالا يراه ابن كنان.

بالطبع، هناك من يرى أن التغيّرات في المجتمعات الإسلامية، حتى ولو كانت حتمية، لا شرعيّة أو مصداقية لها بحد ذاتها، وإنما يجب قياسها دائماً على خلفية أصل تاريخي-ديني ثابت هو الذي يحدد قربها أو بعدها عن الأصول. وتبقى المخالفة للنص في أحسن أحوالها انحرافات لابد من تقويمها. وهناك العديد من المؤرخين الذي اعتمدوا هذا المبدأ، أمثال عبد الكريم رافق ويوسف جميل نعيسة. وقد قدم رافق دراسة مفصلة لأخلاقيات الفضاء العام، ناقشناها في سياق المشاهد المقدمة، وثّق فيها حالات الفساد الأخلاقي المنتشر في دمشق. أما نعيسة فقد خصص فصل كامل في كتابه مجتمع مدينة دمشق 1772-1840، بعنوان ظاهرات الانحراف في المجتمع الدمشقي، تحدث فيه عن الانحلال الأخلاقي والاجتماعي

(16) هذه الكلمات من أحمد البديري، الشهير بالحلاق، تلخص رؤيته لدمشق العثمانية وتعطي الملامح الأساسية للصورة العامة التي رسمها للمجتمع الدمشقي في يومياته المشهورة، والمنشورة من نسخة نقحها محمد سعيد القاسمي، الشهير أيضاً بالحلاق، بعنوان **حوادث دمشق اليومية 1741-1762**.

الواسع في مدينة دمشق، الذي عزاه لتدهور الأوضاع الاقتصادية والسياسية والعسكرية والإدارية وضعف السلطة المركزية في استانبول، وانعكاس ذلك بشكل سلبي على المراكز الإقليمية في الولايات المختلفة. ويستند نعيسة في تحليلاته إلى دراسات رافق، ويتبنى الاثنان رواية البديري ويدعمانها بدلائل وحوادث مستقاة من يوميات ميخائيل وحسن آغا العبد.[17] ويتبنى هذا النمط من الدراسات، ولو بطريقة غير مباشرة، وعلى مستوى التعميم الفلسفي، المنطق الخلدوني للتطور العمراني الذي يرى الحضارة غاية البداوة، والترف والفساد غاية الحضارة. أي أن الانحلال الأخلاقي والابتعاد عن القيم الدينية والشرعيّة هي صفة ملازمة لحياة المدينة في مراحل هرمها قبل اندثارها. وهذا التصور الخطي المبسط للحياة المدنية الاجتماعية لا يتماشى مع تحديات وتعقيدات الحياة في المدينة الحديثة، كما لايتماشي مع فكرة الانتقال من التمدّن القديم إلى التمدّن الجديد.[18]

الفضاء العام (Public Sphere)

كان التحول في علاقة الدولة بالمجتمع، والحاكم بالرعيّة، وتغيير أساليب الحكم، وطرق ممارسة السلطة، ودور الجمهور بإدارة البلاد من مظاهر التحولات الحداثية. حيث برز في هذه المظاهر دور ما يسمى ''الفضاء العام،'' الذي اكتسب بوساطته رأي الجمهور تأثيراً متزايداً على سياسات الحكم وإدارة البلاد، من أجل تحقيق درجة أعلى من المساواة والعدالة الاجتماعية. إن ظهور الفضاء العام كوسيط ضروري وفعال بين الحضور الجماعي للأفراد، كـ''مجتمع،'' وبين ''الدولة،'' كسلطة مسؤولة عن إدارة مصالح المجتمع، غيّر التركيبة الهيكلية للمدينة الوسيطية. في تلك المجتمعات الوسيطية الهرمية المقسومة إلى سلطان ورعيّة، أو طبقة حاكمة وسواد محكوم، لا يوجد تمييز بين الدولة (كمؤسسات) والحاكم من جهة والدولة

(17) انظر نعيسة، ''ظاهرة الانحراف في المجتمع الدمشقي،'' في **مجتمع مدينة دمشق**، 2: 537-566.

(18) انظر ابن خلدون، **مقدمة العلامة ابن خلدون** (بيروت: دار احياء التراث العربي، ط4)، الفصل الثامن عشر، في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وإنها مؤذنة بفساده، 371-374.

والمجتمع من جهة أخرى. في تلك المجتمعات الوسيطية كانت الحقوق متوارثة بالولادة: أبناء السلطان أو الملك وحدهم يملكون أحقية السلطنة والملك. في تلك المجتمعات التراتبية لم يكن للرعيّة دور فعال في سياسات الحكم وإدارة البلاد، إلا عندما تثور الرعيّة ضد المظالم لتجبر الحكام على تغيير قراراتهم ونهجهم في إدارة البلاد، والأمثلة على ذلك كثيرة في تاريخ دمشق والمدن العثمانية.[19] وليس للمجتمع هنا حضور كـ"مجتمع،" من خلال مؤسسات اجتماعية فاعلة ومساهمة في إدارة البلاد، وإنما من خلال مجرد مجموعات من الأفراد تربطها ولاءات معينة، وتُفرض عليها القوانين والتشريعات بشكل مطلق من الطبقة الحاكمة، صاحبة السلطة المطلقة. وقد ساهمت كتابات كل من هوبز ولوك ومونتسكيو وروسو، وكانت في تطوير فلسفة الحريات الفردية والحريات السياسية، وفي تفصيل مفهوم العدالة الاجتماعية، كما ساهمت في حركة الانتقال من الحقوق الموروثة والمكتسبة بالولادة، إلى الحقوق الطبيعية للأفراد المكتسبة بالمواطنة، والولاء القومي، والانتماء الاجتماعي. ويمكن اعتبار الفضاء العام أحد الدعائم الأساسية للديمقراطية والعدالة والحرية التي تمخض عنها التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر.

تنسب نظرية العلاقة بين ظهور "الفضاء العام" (public sphere) وبين تحولات الحداثة في المدينة إلى الفيلسوف الألماني يورغان هابرماس، وتعتبر من أهم النظريات التي أسست لفهم التطور الاجتماعي نحو المجتمع الحديث. قدم هابرماس نظريته في كتابه الشهير **التحول الهيكلي للفضاء العام** (*The Structural Tansformation of the Public Sphere*)، ولاقت رواجاً كبيراً، حيث مهدت لطيف واسع من الدراسات استندت ضمنياً إلى طبيعة الفضاء العام ودوره في التحولات الاجتماعية والحضرية، وحتى السياسية أيضاً، والتي ساهمت في الانتقال من العلاقات التي نظمت المدينة الوسيطية إلى تلك التي تنظم المدينة الحديثة كما

(19) انظر لويس عوض، **تاريخ الفكر المصري الحديث: من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1987، ط 4).

نعرفها ونعيشها اليوم.[20] الفضاء العام، كما عرّفه هابرماس، هو فضاء اجتماعي، أو فضاء الجمهور، بطرفيه المادي والمعنوي، أي ذلك الحيّز الذي أعطى للجمهور حضوراً قوياً، وللأفراد صوتاً جماعياً مسموعاً، ممثلاً بما درجت تسميته في ما بعد "الرأي العام،" وهو الذي منح للرعيّة دوراً فعالاً في سياسات الحكم وإدارة المجتمع. والفضاء العام هو أيضاً ذلك الحيّز الاجتماعي-الحضري الديمقراطي الذي اضمحلت فيه الفوارق الطبقية، وانحسرت فيه القيود الدينية على الحياة المدنية، وظهرت فيه الحريات الفردية من خلال ممارسات حياتية جديدة وجريئة.

ربط هابرماس ظهور الفضاء العام بممارسات الطبقة البرجوازية التي رافقت تحولات الحداثة، ورصد إحداثياتها في كل من إنكلترة وفرنسا والولايات المتحدة وألمانيا على مدى قرن ونصف في القرنين الثامن والتاسع عشر. ورصد هابرماس التحول من المجتمعات الملكية الطبقية القائمة على النظام الإقطاعي وعلى الحقوق المكتسبة للأفراد بحسب النسب العائلي أو الانتماء العرقي، هذه المجتمعات التي لا تتميز فيها الدولة عن المجتمع، ولا الحيز العام عن الخاص، والتي نظمت نفسها سياسياً حول المعاني الرمزية للسلطة والمراتب بمختلف مظاهرها السياسية والدينية والاجتماعية. هذه المجتمعات تحولت بالتدرج إلى تنظيمات بورجوازية حرة تميّز فيها العام عن الخاص. ثم ظهر الفضاء العام كفضاء عقلاني-نقدي للنقاش السياسي، قاد بالنهاية إلى ما يسمى بـ "الرأي العام،" أو رأي الجمهور. والذي ساهم في هذا التحول نمو الفضاء العام الأدبي، وظهور وسائل الإعلام العامة، مثل الجرائد والمجلات، حيث تمرن فيه البرجوازيون على النظر النقدي لممارساتهم الاجتماعية والسياسية.

كان بروز صوت الشعب، كصوت له حضور علمي وسياسي، يُحتكم إليه في إدارة المجتمع، من أهم التحولات التي رافقت حركة التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر. وأدى هذا التطور إلى الكسر التدريجي لاحتكار السلطة المعرفية من قبل

---

(20) انظر:
Jürgen Habermas, *The Structural Tansformation of the Public Spher:* An Inquiry Into a Category of Bourgeois Society (Cambridge Mass.: MIT Press, 1991).

العلماء والسلطة السياسية من قبل الأعيان. وفي هذا الفضاء العام بدأت الفوارق الطبقية والعرقية والجنسية بالاضمحلال، وأصبحت الساحات العامة في المدينة تمثل حيزاً ديمقراطياً يشارك فيه الجميع على اختلاف مشاربهم ومراتبهم بشكل متساو ومتماثل دونما تفريق. ومع اكتساب الحق بالمشاركة في إبداء الرأي، وتنامي الإحساس بالأهمية الفردية، بدأ احتكار السلطة المعرفية من قبل النخبة المتعلمة بالانهيار، وتراجع الحكم المطلق للسلطة السياسية. ويمكن اعتبار انتشار كتب اليوميات المكتوبة من قبل العامة في تلك الفترة بالتحديد من أحد المظاهر الاجتماعية والفكرية لهذا الفضاء العام الجديد. فالحقيقة العلمية لم تعد حكراً على الطبقة المتعلمة، وإنما أصبح من حق العامة أيضا المساهمة في تحديدها وتفصيلها.[21]

عكس التنظيم العمراني للمدينة القديمة هرمية المجتمع إلى حد بعيد، وكرّست الممارسات الاجتماعية فيها الفصل بين الأعيان والحكام من جهة، والعامة من جهة أخرى. فكان لكل شريحة فضاءاتها الخاصة المحددة لها، كما كان الاختلاط بين الرعيّة والأعيان محدوداً، وغالباً ضمن طقوس معينة تكرّس التراتبية، وتحصّن المراتب الاجتماعية والسياسية، كما رأينا في هذه الدراسة.[22] بالنسبة للرعيّة، كانت فضاءات السكن والعمل والعبادة هي الفضاءات المتوفرة والمرتادة. فقد كان فضاء السكن ضمن المنزل مكرس للعائلة، وفضاء العمل كالسوق والحقل والمشغل

(21) انظر دراسة دانا سجدي عن دور البديري في كتابة التاريخ، ودراسة نيللي حنا عن دور الطبقة الوسطى في صناعة المعرفة في مصر في نفس الفترة:
Dana Sajdi, "A Room of His Own: The 'History' of the Barber of Damascus," in Sajdi, *The Barber of Damascus: Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant* (Stanford: Stanford University Press, 2013), 145-73; Nelly Hanna, *In Praise of Books: A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Century* (Syracuse: Syracuse University Press, 2003).

(22) في دراسة تفصيلة لحي الميدان في مدينة دمشق، من سجلات المحاكم الشرعية، بينت الباحثة بريجيت مورينو التوزيع السكاني في ذلك الحي، ووضحت أنه بالرغم من بعض الفصل القائم على الدين والمرتبة والحالة الاجتماعية، فقد كان هناك تداخل اجتماعي ملحوظ. ولكن فضاءات المدينة بشكل عام تميزت فيها الشرائح الاجتماعية بحسب المرتبة والدين والحالة الاجتماعية. وحي الميدان بشكل عام كانت تسكنه الطبقات الفقيرة والمتوسطة، بالرغم من وجود بعض الوجهاء. وأسعار العقارات توضح ذلك. انظر بريجيت مارينو، **حي الميدان في العصر العثماني**. ترجمة ماهر الشريف (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2000).

والمدرسة مكرس للعمل، في حين أن فضاء العبادة في الجامع والكنيسة كان مكرساً للصلاة والشعائر الدينية. وفضاء الجامع وفر حيزاً تعليمياً، حيث كانت تلتئم فيه حلقات التدريس، وحيزاً اجتماعياً جدّياً، كُرّس للتداول في أمور الأفراد والجماعة، وأحياناً في أمور السياسة. ولم يكن في المدينة فضاءات عامة للجمهور، كساحات مخصصة للهو والتسلية والترفيه والمتعة، مثل المسارح الرومانية أو الحديثة، لأن شرعيّة اللهو والملاهي كانت محل جدل فقهي طويل. وكانت جلسات اللهو والترفيه الاجتماعي محصورة في الفضاءات المنزلية الخاصة. هذا بالنسبة للعامة، أما ضمن البلاط الملكي، فتعلمنا المصادر التاريخية بأنه كانت هناك دائماً فضاءات للتسلية والترفيه، حيث برز دور الغناء والرقص، ضمن الحلقات الخاصة. كما ورد ذلك ضمن احتفالات الأفراح والأعراس على مستوى الرعيّة في المناسبات الخاصة.

صحيح أن نظريه هابرماس نابعة من سياق التجربة الغربية، ولكن بحكم التفاعل الحضاري بين الأوروبيين والعثمانيين، فإن فكرة الفضاء العام والتغيّرات الهيكلية المصاحبة له يمكن تقصيها في المجتمعات العثمانية بالتزامن مع ظهورها في المجتمعات الأوروبية، أو حتى قبلها كما في ظاهرة المقاهي مثلاً. فنحن لا نتحدث هنا عن صدى للتغيّرات الاجتماعية الأوروبية في المجتمعات العثمانية، ولا نبحث عن الفاعل الأول باعتبار الفصل بين العالمين، وإنما عن مشاركة متداخلة من الجانبين باعتبار التفاعل الحضاري والثقافي بينهما ضمن مفهوم الحداثة المتشابكة. لذا فإنه يمكننا تلمس مظاهر نظرية هابرماس في المجتمعات العثمانية، كما في المجتمعات الأوروبية. وبالطبع هذا لا ينفي الاختلاف بين العالمين، العثماني والأوروبي، كما لا يحصن النظرية نفسها من النقد استناداً إلى الواقع الحياتي في المجتمعات العثمانية.[23]

(23) أهم محاور النقد الموجه لنظرية هابرماس تتعلق بطريقة الفصل بين الفضاء العام والخاص وحدود كل منهما، انظر على سبيل المثال:

Alan Mikhail, "The Heart's Desire: Gender, Urban Space, and the Ottoman Coffee House," in Dana Sajdi (ed.) *Ottoman Tulip, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century* (London and New York: Tausis Academic Studies, 2007), 133-170.

في ختام هذه المناقشة المختصرة للمفاصل النظرية الثلاثة (الحداثة المبكرة والعلمانية والفضاء العام) التي ارتكزت عليها هذه الدراسة كقواعد منهجية في قراءة الأحوال الاجتماعية الدمشقية، لا بد من الإشارة إلى أن هذه الثلاثية تشكل بحد ذاتها البوتقة التي انصهرت فيها الحدود الحضارية الفاصلة بين الأوروبيين من جهة والعرب والعثمانيين من جهة أخرى، لتُظهر أفقاً جديداً جامعاً يلتقي فيه الجميع، في حياة مدنيّة جديدة تحت سقف مشترك من القيم والمبادئ الإنسانية. وانصهار الحدود الفاصلة لا يلغي الهوية الحضارية والخصوصية الثقافية، كما سبق وأشرنا، وإنما يواجههما بتحديات جديدة بعد إخراجهما من السياق المحلي المعزول ووضعهما في سياق تفاعلي عالمي جديد. تجلى هذا الإخراج بظهور أحوال اجتماعية جديدة ومظاهر ثقافية غير مألوفة سابقاً، رسمت معالم التمدّن الجديد، بإيجابياته وسلبياته، في المدن العثمانية بشكل عام، ومدينة دمشق بشكل خاص. ونعود هنا للتأكيد على التمييز بين مظاهر التحولات الحداثية، التي نقلت المجتمع من التمدّن القديم، إلى التمدّن الجديد، وبين صور المجتمع الحديث المتنوعة التي تبلورت في سياقات حضارية مختلفة. فالتشابك والتضافر، ولو أنهما قادا إلى التماثل والتشابه، ولكنهما لم يلغيا الاختلاف. فالتحولات الحداثية بحد ذاتها لا تطرح قيماً اجتماعية وأخلاقية جديدة وثابتة للمجتمع الحديث، وإنما تخلق أجواء جديدة لإنتاج قيم جديدة، عبر ممارسات اجتماعية جريئة تتحدى القيم السائدة. وهذه الممارسات الجريئة ستظل موضوعاً للتقييم والنقد، وللقبول والرفض، على مدى الأزمنة اللاحقة وفي سياقات ثقافية مختلفة.

خاتمة

قبل عقد من الزمن، وبعد أحداث الحادي عشر من أيلول، نشر المؤرخ المستشرق البريطاني-الأميركي والمحلل السياسي الشهير برنارد لويس كتابين هامين عن الإسلام وعلاقته بالغرب، حققا أرقاماً قياسية في المبيعات. ظهر الأول في عام 2002 بعنوان **أين الخلل: الصدام بين الإسلام والحداثة في الشرق الأوسط** (*What Went Wrong: The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*)، وتبعه الثاني في العام التالي، 2003، بعنوان **أزمة الإسلام: الجهاد المقدس والإرهاب اللامقدس** (*The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*). ويعتبر برنارد لويس من الأكاديميين المخضرمين المتخصصين في تاريخ الإسلام والشرق الأوسط، وله العديد من الكتب عن تاريخ الإسلام وتاريخ العثمانيين، ويتمتع بمكانة مرموقة في الأوساط الأكاديمية والسياسية الغربية، وكان لأفكاره وآرائه صدىً مسموع في أروقة صنّاع السياسة الخارجية الأميركية. وللويس حضور وتأثير جماهيري واسع، كما تشير الأرقام القياسية لمبيعات كتبه، ويمثل في نظر الكثيرين، وفي مقدمهم المفكر والأديب إدوارد سعيد، صاحب كتاب **الاستشراق** الشهير، شخصية المستشرق الغربي صاحب النظرة الاستعلائية والاستعمارية تجاه الحضارة الإسلامية. ولكن بغض النظر عن طبيعة آرائه وأفكاره ودقتها، وعن مدى تقبلنا أو رفضنا لها، فإن كتاباته تظل في غاية الأهمية، بسبب انتشارها الواسع وتقبلها في الأوساط الغربية، فهي تعكس المنظور الغربي العام السائد عن الحضارة الإسلامية.

ينطلق لويس في كتابه **أين الخلل** من تساؤل عام يدور في خَلَدَ الكثيرين في

الغرب والشرق هو: لماذا تقدّم الغرب المسيحي وتخلّف الشرق الإسلامي في الأزمنة الحديثة، بالرغم من أن المسلمين كانوا الروّاد في مرحلة ما قبل الحداثة. فهناك خلل ما حدث في تاريخ تطور الحضارة الإسلامية يحاول لويس تقصيه وتوضيحه لفهم كيفية التعامل معه. ومنه جاء عنوان الكتاب. من هذا المنظور يبرز أحد أهم الركائز الأساسية في منهج وفكر لويس ألا وهو انفراد الغرب المسيحي في صناعة الحداثة ومعالم العالم الحديث، فكراً وأحوالاً، وفشل العالم الإسلامي بمكوناته كافة في تقبل واستيعاب الحداثة والتفاعل الخلاق معها. وهذا واضح في عنوان كتابه الأول الذي يشير صراحة إلى الصدام بين الإسلام والحداثة الغربية. ويبحث لويس عن الخلل في ثلاث سياقات تحليلية تبين، برأيه الاختلاف الجوهري بين أحوال وأفكار المجتمعات الإسلامية والمجتمعات المسيحية هي: الحدود الاجتماعية والثقافية، المساواة والعدالة الاجتماعية، والعلمانية والمجتمع المدني. في سياق الحدود الاجتماعية والثقافية، يرى لويس أن عمليات التحديث في المجتمعات الإسلامية، في القرنين التاسع عشر والعشرين، والمحركة بالتأثير الغربي أصلاً، ركزت على الإصلاح والتطوير في المجالات العسكرية والاقتصادية والسياسية. وأخفقت مساعيها لأنها اقتصرت على معالجة مظاهر التخلف والتأخر، ولم تعالج الجوهر، ألا وهو إصلاح وتطوير جذور الحياة الاجتماعية والثقافية والأسس الدينية التي تقوم عليها. ويقدم لويس ثلاثة مشاهد كأمثلة على طروحاته، والمشاهد تصور ثلاثة شخصيات مسلمة أبدوا استغراباً شديداً لمظاهر حياتية غربية واجهوها في زياراتهم لأوروبا. واعتبر لويس ذلك الاستغراب تعبيراً عن الاختلاف الجوهري بين الحضارتين المسيحية والمسلمة. المشهد الأول يخص الاحترام والحرية التي تتمتع بهما المرأة المسيحية مقارنة مع المرأة المسلمة. المشهد الثاني يخص التقدم العلمي في أوروبا مقارنة مع التخلف في العالم الإسلامي. والمشهد الثالث يخص الموسيقى والحياة الثقافية وحياة المتعة واللهو التي يتميّز بها الغرب. أما في سياق مبادئ المساواة والعدالة الاجتماعية لفكر الحداثة، فقدم لويس ثلاثة أمثلة أيضاً على عدم المساواة لم يستطع الإسلام تجاوزها ومجاراة المسيحية فيها:

المساواة بين الرجل والمرأة، وبين السيد والعبد، وبين المؤمن وغير المؤمن. ويحيلنا هذا إلى السياق الثالث، وهو العلمانية والمجتمع المدني، اللذين تفتقر اليهما المجتمعات الإسلامية والثقافة الإسلامية، وهما القادران، بحسب التجربة الغربية، على تحقيق قدر كبير من المساواة والعدالة الاجتماعية، كونهما قائمان على قوانين وضعية غايتها تحقيق الحرية والكرامة والرفاهية للإنسان.

لاشك بأن لويس يستند إلى مصادر ودلائل تاريخية في تحليلاته، يعرضها عرضاً سريعاً ومقتضباً في كتابيه، كما لا شك بأن هناك مجالاً عريضاً لمحاججته وتفنيد طروحاته، كما قد قام ويقوم بذلك العديد من الباحثين والنقاد. وليس هدفنا هنا في خاتمة هذا الكتاب مناقشة طروحات لويس، وإنما بيان مفارقة جوهرية في مواقف الكثيرين من المفكرين والكتاب، العرب والمسلمين خاصة، سواء المختلفين أو المتفقين معه، بما في ذلك الأصوليين والسلفيين وشريحة واسعة من المثقفين، ألا وهي أن الكل مجتمعون معه في خندق واحد فيما يخص التسليم بانفراد الغرب بصناعة الحداثة، أو التمدّن الحديث.

يقوم منهج لويس على اعتبار التاريخ الحضاري لمختلف الشعوب، الإسلامية والمسيحية والبوذية، وغيرها، أنها مسارات متوازية قائمة على عوامل داخلية خاصة بها، ومستقلة عن بعضها البعض، ولو أنّ هناك تأثيراً متبادلاً بينها، وتفاعلاً بأسلوب أو بآخر. وهذه الاستقلالية تمنح كل حضارة خصوصية هي التي تحدد ملامحها العامة وتميّزها عن غيرها. ويمكن تقصي تفاصيل تلك الخصوصية - المتأصلة والثابتة - من خلال الدراسة التاريخية الخطية للتطور الحضاري لكل شعب بشكل منفصل، مما يسهل عملية المقارنة وتقصي نقاط التأثير والتأثر، ومراكز القوة والضعف، والهيمنة والخضوع. من هذا المنطلق يصبح من السهل اعتبار المشروع الحداثي على أنه غربي مسيحي بحت، وأن بقية الحضارات تفاعلت وتتفاعل معه من خلال تقبلها ورفضها للأحوال والأفكار الغريبة عنها. وهذا الفصل والتبسيط يُسّهل أيضاً التعميمات، كالتعميم مثلاً بأن الحضارة الإسلامية لا ثقافة دنيوية لها، وأن أفكار وأحوال الحداثة غريبة عنها كل الغرابة، مما يشكل لها أزمة خطيرة في

العالم الحديث، ويجعلها في صدام دائم مع أفكار وأحوال التحديث. المفارقة هنا لا تكمن في أن لويس وأمثاله يتبنون هذا النهج في التفكير والتأريخ، فهذا طبيعي لهم، كونه نابع من فكر التنوير الغربي ويخدم أغراضهم، وإنما في تبني المفكرين العرب والمسلمين له، وبناء مواقفهم وخطابهم عليه، حتى في نقدهم لأفكار وطروحات لويس. فالكثيرون اليوم، المدفوعون بهمّ الحفاظ على الهوية الإسلامية والرغبة في إعادة إحياء أمجادها السابقة، يشاركون لويس الرأي ليس فقط في الفصل التام بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية، وإنما أيضاً باعتبار أحوال وأفكار الحداثة غربية الصنع ودخيلة على المجتمعات الإسلامية. وهم بذلك يُسهّلون على لويس مهمة نشر أفكاره ويقدّمون لقرائه الدلائل على صحتها.

انطلقنا في هذا الكتاب من منطلق مغاير كلياً لطروحات لويس، من مفهومي ''الحداثة والمتشابكة'' و''التاريخ المتضافر،'' اللذين يمهدان لقراءات مغايرة لتاريخ الحداثة عن تلك التي قدمها لويس. ولم نكن مدفوعين بهذه الإنطلاقة وبتبنينا لمنهج نظري مغاير برغبة الرد على طروحات لويس، وإنما بما تقدمه المصادر والدلائل التاريخية والدراسات الجديدة. فالتفاعل الثقافي بين الشعوب كان ومازال القاعدة الأساسية للتطور الحضاري، والمنهج الأنسب لقراءة وكتابة التاريخ، وخاصة فيما يخص الحضارتين الإسلامية والمسيحية، اللتين كانتا على تماس مباشر وتفاعل مستمر عبر التاريخ. وبالطبع ما قدمناه في هذا الكتاب هو جانب محدود جداً من التاريخ الثقافي العربي-الإسلامي، إلا أنه يقدم نموذجاً عن الأحوال الاجتماعية المناقضة لطروحات لويس، ولما يروج له الكثير من المؤرخين الغربيين والعرب والمسلمين الذين ينطلقون من خندق مواز لخندق لويس. والهدف الأساسي من تبنينا هذا المنهج هو بيان كيف أن العرب والمسلمين كانوا من صنّاع الحداثة، ومن المشاركين في صناعة المجتمع الحديث في مراحله المبكرة، ومن المساهمين في ترسيخ النزعات الدنيوية، ونزعات التمرد على السلطة الدينية، والرغبة في الحرية والمساواة والتعايش الديني مع الآخر.

وقد رأينا في المشاهد المعروضة في صفحات هذا الكتاب صوراً عن الأحوال

الحياتية الدمشقية، صوراً تشير، بحسب قراءتنا لها، إلى مجموعة من التحولات والتغيّرات الاجتماعية. والتحولات هي بحد ذاتها أحوال متغيرة، وممارسات غير مألوفة، تتحدى التقاليد والعادات التي اعتاد عليها المجتمع: فهي تغيير للعادة. والتحولات بهذا المعنى تبقى ممارسات مرحلية جريئة، لا قيم ذاتية لها بحد ذاتها، ولكنها تسعى من خلال التغيير لخلق منظومة جديدة من القيم. بمعنى أن ممارسة التغيير لا ترسم تلقائياً معالم القيم الجديدة. فالخروج المتزايد للنساء إلى الفضاءات العامة، وتحديهن للآداب والقيم الاجتماعية، واتساع مجال الحريات الجنسية، وتسطيح الهرمية الاجتماعية، ونقصان هيبة السلطة الدينية، وانتشار ازدراء الدين، جميع هذه المظاهر لم تمثل بحد ذاتها أنماطاً حياتية يسعى المجتمع للوصول إليها وترسيخها، كما لم تقدم قيماً يرغب المجتمع بالتأسيس لها وتبنيها، وإنما كانت حراكاً اجتماعياً مدفوعاً برغبة إنسانية طبيعية تواقة للتجديد والتغيير. فمظاهر وقيم حرية المرأة ومساواتها بالرجل في المجتمعات العربية الحديثة، بما في ذلك المجتمع الدمشقي، على سبيل المثال، تجلّت فيما بعد بمظاهر وقيم وأنماط حياتية جديدة ومختلفة، تجاوزت في أشكالها وجوهرها مظاهر مرحلة التحولات. وإذا كان ازدراء الدين من مظاهر التحولات، فإن قيماً ومظاهر جديدة لاحترام الدين برزت فيما بعد، إلا أن تلك القيم والمظاهر أصبحت نابعة من الرغبة الفردية، وقائمة على القناعة الشخصية، وليس على الخوف من ترهيب السلطة الدينية.

التحدي الذي تواجهه هذه القراءة لتحولات الحداثة المبكرة هو غياب الوعي الذاتي للتغيير، والحديث عنه، أي التفكير بالأحوال وتقييمها. فأحد الجوانب الأساسية للتحديث هو الوعي بذلك الجديد، وأحواله، والرغبة فيه، والحديث عنه. لأن ذلك الوعي هو الذي يكرس حالة الفصل بين أحوال القديم وأحوال الجديد، ويعبر عن الرغبة بالتجديد. بمعنى أن تحديث الأحوال لابد وأن يلازمه تحديث بالأفكار، وهذا غائب عن تلك المرحلة التي عرضنا مشاهد منها. فالوعي الذاتي بالتجديد لم يظهر صراحة إلا في بدايات القرن التاسع عشر، مما يشكك في مشروعية الحديث عن حداثة مبكرة في المجتمعات الإسلامية على غرار التنوير

الأوروبي. هذا تحدّ مشروع، إلا أنه ينطلق من المنهج القديم القائم على الفصل. ومفهوم الحداثة المتشابكة، ولو أنه قائم على التواصل والاندماج، فإنه لا يلغي الخصوصية والاختلاف، كما لا يتجاهل التمايز بين الثقافات. ولكن هذا التمايز لا يشكل عائقاً، وإنما قاعدة أساسية لمفهوم التشابك والتضافر، والطريق السديد للسعي نحو الأفضل.

المصادر العربية

المخطوطات

الحلاق، شهاب الدين أحمد بن بدير. ''حوادث دمشق الشام اليومية'' (دبلن: مكتبة تشستر بيتي، مخطوط 3551).

البيتماني، حسين بن طعمة. ''السهام المرسلة الرشيقة في قلوب الناهين عن علم الحقيقة'' (دمشق: المكتبة الظاهرية، مخطوط 6069).

ـــــ. ''المشرب الهني القدسي في كرامات الشيخ عبد الغني النابلسي'' (برنستون: مكتبة جامعة برنستون، مخطوط 1808).

الجزيري، عبد القادر. ''عمدة الصفوة في حِلّ القهوة،'' (مكة: مكتبة جامعة أم القرى، مخطوط 1872).

مظلوم، كيروكير مكسيموس. ''سؤالات من عالم مسلم إلى أحد البطاركة وأجوبتها'' (دمشق: المكتبة الظاهرية، مخطوط 7402).

النابلسي، عبد الغني. ''القول المعتبر في بيان النظر'' (طوكيو: جامعة طوكيو، مخطوط 1439).

ـــــ. ''رد المفتري عن الطعن بالششتري'' (دمشق: المكتبة الظاهرية، مخطوط 4008).

ـــــ. ''الصلح بين الأخوان في حكم إباحة الدخان'' (دمشق: المكتبة الظاهرية، مخطوط 5316).

ـــــ. ''رسالة في أجوبة أسئلة وردت علينا من بيت المقدس'' (دمشق: المكتبة الظاهرية، مخطوط 5316).

ـــــ. ''جواب سؤال ورد من طرف النصارى'' (دمشق، المكتبة الأحمدية، مخطوط 14123).

الهيتمي، ابن حجر. "كف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع" (القاهرة: مكتبة الأزهر، مخطوط 307226).

المطبوعات

إبراهيم بن محمد، أبو حذيفة. **اللهو المباح في العصر الحديث بما يوافق الشرع الحنيف** (طنطا: دار الصحابة للتراث، 1990).

أركون، محمد. **العلمنة والدين: الإسلام المسيحية الغرب** (بيروت: دار الساقي، 1996).

إيبش، أحمد. **حوادث دمشق اليومية غداة الغزو العثماني للشام 926-951هـ** (دمشق: دار الأوائل، 2002).

البدري، أبو البقاء عبد الله. **نزهة الأنام في محاسن الشام**، تحقيق إبراهيم صالح (بيروت: دار البشائر، 2006).

البديري، أحمد. **حوادث دمشق اليومية 1741-1762**، تحقيق أحمد عزت عبد الكريم (دمشق: دار سعد الدين، 1997، ط 2).

التمكروتي، علي بن محمد. **النفحة المسكية في السفارة التركية (1589)**، تحقيق محمد الصالحي (أبو ظبي: دار السويدي للنشر، 2007).

البركوي، محمد بن بير علي. **الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية** (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1998).

البكري الصديقي، مصطفى. **برء الأسقام في زيارة برزة والمقام للشيخ مصطفى البكري الصديقي الدمشقي الخلوتي (1162هـ/ 1749م)**، تحقيق غالب عنابسة (عمان: دار الفكر، 2009).

ابن تيمية، تقي الدين. **الصارم المسلول على شاتم الرسول** (بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 1994).

الجبرتي، عبد الرحمن. **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1997).

الجزيري، عبد القادر. **عمدة الصفوة في حل القهوة**، تحقيق عبد الله الحبشي (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2007).

حجار، نجمة (تحرير). **أمين الريحاني والتجدد العربي: تحديات التغيير في الأدب والفكر والمجتمع** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012).

حاجي خليفة. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تحقيق غوستاف فلوغل (بيروت: دار صادر، اعادة نشر لنسخة لندن-بنتلي، 1835).

حوراني، البرت. **الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: نوفل، 1997).

الحلبي، يوسف عبود. **حوادث حلب اليومية 1771-1805، المرتاد في تاريخ حلب وبغداد**، تحقيق فواز محمود الفواز (حلب: شعاع للنشر والعلوم، 2006).

الحلبي، كامل البالي. **نهر الذهب في تاريخ حلب**، تحقيق شوقي شعث ومحمود فاخوري (حلب: دار القلم العربي، 1999، 2ط).

ابن خلدون. **مقدمة العلامة ابن خلدون** (بيروت: دار احياء التراث العربي، بدون تاريخ، ط4).

خوري، رئيف. **الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**، تحقيق وتقديم محمد كامل الخطيب (دمشق: وزارة الثقافة، 1993، ط 3).

الدمشقي، ميخائل. **تاريخ حوادث الشام ولبنان 1782-1841**، تحقيق أحمد غسان سبانو (دمشق: دار قتيبة، 81 ١).

الدمشقي، ميخائيل بريك. **تاريخ الشام 1720-1782**، تحقيق قسطنطين الباشا المخلصي (بيروت: مطبعة القديس بولس، 1930).

دهمان، محمد أحمد. **في رحاب دمشق** (دمشق: دار الفكر، 1982).

راسل، الكسندر وباتريك. **تاريخ حلب الطبيعي**، ترجمة خالد الجبيلي (دمشق: شعاع للنشر والعلوم، 1999).

ريمون، أندريه. **المدن العربية الكبرى في العصر العثماني**، ترجمة لطيف فرح (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر، 1991).

زاك، دوروتيه. **دمشق: تطور وبنيان مدينة مشرقية إسلامية**، ترجمة قاسم طوير (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأوسط بالتعاون مع معهد الآثار الألماني، 2005).

السبكي، تقي الدين. **السيف المسلول على من سب الرسول**، تحقيق إياد أحمد الغوج (عمان: دار الفتح، 2000).

السيوطي، جلال الدين. "في الجماع وآلاته، "في كتاب **الجنس عن العرب**، تحقيق فرج الحوار (كولونيا: منشورات الجمل، 2006).

ـــــ. **نواضر الأيك في معرفة النيك**، تحقيق طلعت حسن عبد القوي (دمشق: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ).

ابن شاشو. **تراجم بعض أعيان دمشق** (بيروت: المطبعة اللبنانية، 1886).

شيشلر، ليندا. **دمشق في القرنين الثامن والتاسع عشر**، ترجمة عمرو الملاح ودينا الملاح (دمشق: دار الجمهورية، 1998).

صادر، كارين. **دمشق في نصوص الرحالة الفرنسيين بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 210).

الصباغ، ليلى. **الجاليات الأوروبية في بلاد الشام في العهد العثماني في القرنين السادس والسابع عشر (العاشر والحادي عشر الهجريين)** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989، 2جـ).

طاشكبري زاده، أحمد بن مصطفى. **مفتاح السعادة ومصباح الريادة في موضوعات العلوم** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002).

الطباخ، محمد راغب. **إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء** (حلب: دار القلم العربي، 1988، ط 2).

الطهطاوي، رفاعة. **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** (بيروت: دار الأنوار، 2003).

ابن طولون. **تشييد الاختيار لتحريم الطبل والمزمار**، تحقيق فتحي مجدي السيد (طنطا: دار الصحابة للتراث، 1993).

العبد، حسن آغا. **حوادث بلاد الشام والامبراطورية العثمانية 1771- 1826**، تحقيق يوسف جميل نعيسة (دمشق: دار دمشق، 1986).

العجلاني، شمس الدين. **يهود دمشق الشام** (دمشق: بدون دار نشر، 2008).

ابن عربي، محيي الدين. **الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1998).

العظمة، عزيز. **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1992).

عمارة، محمد. **الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية** (القاهرة: دار الشروق، 2003).

عياض، القاضي. **الشفا بتعريف حقوق المصطفى** (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).

عوض، لويس. **تاريخ الفكر المصري الحديث: من الحملة الفرنسية إلى عصر اسماعيل** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1987، ط 4).

الغزي، محمد كمال الدين. **الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبد الغني النابلسي**، تحقيق سامر عكاش (ليدن: بريل، 2012).

الغزي، بدر الدين. **المراح في المزاح**، تحقيق السيد الجميلي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1986).

قطب، محمد. **العلمانيون والإسلام** (القاهرة: دار الشروق، 1994).

القرضاوي، يوسف. **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه** (القاهرة: مكتبة وهبة، 1997، الطبعة السابعة).

قساطلي، نعمان. **الروضة الغناء في دمشق الفيحاء** (بيروت: دار الرائد العربي، 1982، ط2).

ابن كنّان، محمد بن عيسى. **الحوادث اليومية من تاريخ أحد عشر وألف ومية**، تحقيق أكرم العلبي (دمشق: دار الطباع، 1994).

ـــــ. **حدائق الياسمين في ذكر قوانين الخلفاء والسلاطين**، تحقيق عباس صباغ (بيروت: دار النفائس، 1991).

ـــــ. **المروج السندسية الفسيحة في تلخيص تاريخ الصالحية**، تحقيق محمد أحمد دهمان (دمشق: مديرية الآثار القديمة العامة، 1947).

مارينو، بريجيت. **حي الميدان في العصر العثماني**. ترجمة ماهر الشريف (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2000).

مبيضين، مهند. **ثقافة الترفيه والمدينة العربية في الأزمنة الحديثة: دمشق العثمانية** (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2009).

المحبّي، أمين. **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر** (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ).

ـــــ. **نفحة الريحانة وشحة طلاء الحانة** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005).

المرادي، محمد خليل. **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، تحقيق محمد عبد القادر شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997).

مصطفى، سيد. **نقد حالة الفن العسكري والهندسة والعلوم في القسطنطينية 1803**، ترجمة خالد زيادة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979).

المنجّد، صلاح الدين. **جمال المرأة عند العرب** (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1969).

النابلسي، عبد الغني. **وسائل التحقيق ورسائل التوفيق**، تحقيق سامر عكاش (ليدن: بريل، 2010).

ـــــ. **العقود اللؤلؤية في طريق السادة المولوية** (دمشق: دار نينوى، 2009).

ـــــ. **غاية المطلوب في محبة المحبوب**، تحقيق بكري علاء الدين وشيرين محمد دقوري (دمشق: دار شهرزاد الشام، 2007).

ـــــ. **الوجود الحق والخطاب الصدق**، تحقيق بكري علاء الدين (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1995).

ـــــ. **الحديقة الندية في شرح الطريقة المحمدية** (استانبول: مكتبة الحقيقة، 1989).

ـــــ. **برج بابل وشدو البلابل**، تحقيق أحمد الجندي (دمشق، دار المعرفة، 1988).

ـــــ. "كشف النور عن أصحاب القبور،" في **المنحة الوهبية في الرد على الوهابية** (استانبول: حقيقة كتابوي، 1986).

ـــــ. **جمع الأسرار في رد الطعن عن الصوفية الأخيار** (دمشق: دار المحبة، بدون تاريخ).

ـــــ. **الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية** (القاهرة: طبع علي العدوي وأحمد أبي النصر، 1859).

نعيسة، يوسف جميل. **مجتمع مدينة دمشق 1772–1840** (دمشق: دار طلاس، 1986).

المصادر الأجنبية

Abu-Lughod, Ibrahim. *The Arab Rediscovery of Europe: A Study of Cultural Encounter* (London: Saqi, 2011, 1st ed. 1963).

Akkach, Samer. *Intimate Invocations: Al-Ghazzî's Biography of 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî (1641-1731)* (Leiden and Boston: Brill, 2012).

_____. *Letters of a Sufi Scholar: The Correspondence of 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî (1641-1731)* (Leiden and Boston: Brill, 2010).

_____. *'Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment* (Oxford: Oneworld, 2007).

_____. "The Wine of Babel: Landscape, Geneder and Poetry in Early Modern Damascus," in *Literature and Aesthetics* 17, 1 (2007): 107-124.

_____. "The Poetics of Concealment: al-Nâbulusî's Encounter with the Dome of the Rock," in G. Necipoğlu (ed.), *Muqarnas* 22 (Leiden: Brill, November 2005).

Aksan, Virginia and Daniel Geoffman (eds.). *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Akgündüz, Ahmad and Said Öztürk. *Ottoman History: Misconceptions and Truths* (Rotterdam: IUR Press, 2011).

Andrews, Walter. "Gardens-Real and Imagined-in the Social Ecology of Early Modern Ottoman Culture," in Michel Conan (ed.), *Gardens and Imagination: Cultual History and Agency* (Washington DC: Dumbarton Oaks, 2008), 91-116.

Andrews, Water and Mehmet Kalpakli. *The Age of the Beloveds: Love and the Beloved in the Early Modern Ottoman and European Culture and Society* (Durham and London: Duke University Press, 2005).

Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003).

Atasoy, Nurhan. *A Garden for the Sultan: Gardens and Flowers in the Ottoman Culture* (Istanbul: Kitapyayinevi, 2011).

_____. "Ottoman Garden Pavilions and Tents," *Muqarnas* 21 (2004), 15-19.

Barbir, Karl K. *Ottoman Rule in Damascus 1708-1758* (Princeton: Princeton University Press, 1980).

Bayly, Christopher. *The Birth of the Modern World 1780-1914. Global Connections and Comparisons* (Oxford: Blackwell, 2004).

Ben-Zaken, Avner. *Cross-Cultural Exchanges in the Eastern Mediterranean, 1560-1660* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2010).

Boyer, Ebru and Kate Fleet. *A Social History of Ottoman Istanbul* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

Calhoun, Craig *et al* (eds.). *Rethinking Secularism* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

Coller, Ian. *Arab France: Islam and the Making of Modern Europe, 1798-1831* (Berkeley: University of California Press, 2011).

Conan, Michel (ed.). *Gardens and Imagination: Cultual History and Agency* (Washington DC: Dumbarton Oaks, 2008).

_____. (ed.) *Middle East Garden Tradition: Unity and Diversity* (Washington DC: Dumbarton Oaks, 2007).

Çaksu, Ali. "Janissary Coffee Houses in Late Eighteenth-Century Istanbul," in Dana Sajdi (ed.), *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century* (London and New York: Tauris Academic Studies, 2007).

Degeorge, Gérard. *Damascus* (Paris: Flammarion, 2004).

D'Entrèves, Maurizio Passerin and Seyla Benhabib (eds.). *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge Mass.: The MIT Press, 1997).

Dressler, Markus and Arvind-Pal Mandair (eds.). *Secularism and Religion-Making* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

Eisenstadt, Shmuel and Wolfgang Schluchter. "Introduction: Paths to Early Modernities–A Comparative View," *Daedalus* 127, 3, Early Modernities (Summer, 1998), 1-18.

Eldem, Edhem, Daniel Goffman, and Bruce Masters. *The Ottoman City Between East and West: Aleppo, Izmir, and Istanbul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Ellis, Markman. *The Coffeehouse: A Cultural History* (London: Weidenfeld and Nicolson, 2004).

El-Rouayheb, Khaled. *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005).

Esposito, John and Azzam Tamimi (eds.). *Islam and Secularism in the Middle East* (New York: New York University Press, 2000).

Faroqhi, Suraiya. *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (London, New York: I.B. Tauris, 2005, rep. 2007).

Fetvaci, Emine. *Picturing History at the Ottoman Court* (Bloomington: Indiana University Press, 2013).

Fitzpatrick, Martin *et al. The Enlightenment World* (London and New York: Routledge, 2007).

Foucault, Michel. *The History of Sexuality*, trans. by Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1980).

Gerhan, James. *Everyday Life and Consumer Culture in 18th-Century Damascus* (Seattle and London: The University of Washington Press, 2007).

_____. "Smoking and 'Early Modern' Sociability: The Great Tobacco Debate in the Ottoman Middle East (Seventeenth to Eighteenth Centuries), *American Historical Review* 111, 5 (2006), 1352-1377.

Goldstone, Jack. "The Problem of the 'Early Modern' World," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 14, 3 (1998), 249-284.

Goodwin, Godfrey. *The Private World of Ottoman Women* (London: Saqi, 2006).

Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge Mass.: MIT Press, 1991).

Hamadeh, Shirine. *The City's Pleasures: Istanbul in the Eighteenth Century* (Seattle and London: University of Washington Press, 2008).

Hanna, Nelly. "Coffee and Merchants in Cairo 1580-1630," in Michel Tuchscherer (ed.), *Le commerce du café avant l'ère des plantations coloniales* (Cairo: Institut Farnçais d'Archéologie Oreintale, 2001), 91-101.

_____. *In Praise of Books: A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Century* (Syracuse: Syracuse University Press, 2003).

Hathaway, Jane. *The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516-1800* (Harlow: Pearson Education, 2008).

Hattox, Ralph. *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Near East* (Seattle: University of Washington Press, 1985, 3rd printing 1996).

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* `Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Hyland, Paul *et al* (eds.). *The Enlightenment: A Sourcebook and Reader* (London: Routledge, 2003).

Inalcik, Halil. *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, trans. by Norman Itzkowitz and Colin Imber. London: Weidenfeld and Nicolson.

Israel, Jonathan. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford: Oxford University Press, 2006). *Radical.*

_____. *Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

"Kahwa,"*Encyclopaedia of Islam* 2.

Kenan, Seyfi (ed.). *The Ottomans and Europe: Travel, Encounter and Interaction* (Istanbul: Islam Araştirmalari Merkezi, 2010).

Lapidus, Ira M. "The Evolution of Muslim Urban Society," *Comparative Studies in Society and History* 15, 1 (Jan. 1973): 21-50.

Lewis, Reina. *Rethinking Orientalism: Women, Travel and the Ottoman Harem* (New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 2004).

Lewis, Bernard. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (New York: Random House, 2003).

_____. *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Mansour, Camille and Leila Fawaz (eds.). *Transformed Landscapes: Essays on Palestine and the Middle East in Honour of Walid Khalidi* (Cairo: The American University in Cairo Press, 2009).

Marcus, Abraham. *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century* (New York: Columbia University Press, 1989).

_____. "Privacy in Eighteenth-Century Aleppo: The Limits of Cultural Ideals," *International Journal of Middle East Studies* 18, 2 (May, 1986), 165-183.

Masters, Bruce. *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516-1918: A Social and Cultural History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

_____. "The View from the Province: Syrian Chronicles of the Eighteenth Century," *Journal of the American Oriental Society* 114, 3. (Jul. - Sep., 1994), 353-362.

McGrane, Bernard. *Beyond Anthropology: Society and the Other* (New Yourk: Columbia University Press, 1989).

Mendieta, Eduardo and Jonathan Vanantwerpen (eds.). *The Power of Religion in the Public Sphere* (New York: Columbia University Press, 2011).

Mikhail, Alan. "The Heart's Desire: Gender, Urban Space, and the Ottoman Coffee House," in Dana Sajdi (ed.) *Ottoman Tulip, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century* (London and New York: Tausis Academic Studies, 2007), 133-170.

Necipoğlu, Gülru. "The Suburban Landscape of Sixteenth-Century Istanbul as a Mirror of Classical Ottoman Culture," in Attilio Petruccioli (ed.) *Gardens in the Time of the Great Muslim Empires: Theory and Design*, (Leiden, New York: E.J. Brill, 1997), 32-71.

Ozen, Shukru. "Molla Lutfî's Idamina Karşi Çikan Efdalzâde Hamîdüddin Wfendi'nin Ahkamü'z-zidîk Risalesi," *Islâm Araştirmalari Dergisi* 4 (2000): 7-16.

_____ "Islâm Hukukuna Göre Zindiklik Suçu ve Molla Lutfî'nin Idaminin Fikhîlii," *Islâm Araştirmalari Dergisi* 4 (2001): 17-62.

Pascual, Jean-Paul. "Café et Cafés à Damas: Contribution à la Chronologie de Leur Diffusion au Xvième Siècle," *Berytus Archeological Studies* 42 (1995-96): 141-56.

Al-Qattan, Najwa. "Litigants and Neighbours: The Communal Topography of Ottoman Damascus," *Comparative Studies in Society and History* 44, 3 (Jul. 2002): 511-533.

Rafeq, Abdul-Karim. "'Abd al-Ghani al-Nabulsi: Religious Tolerance and 'Arabness' in Ottoman Damascus," in Camille Mansour and Leila Fawaz (eds.), *Transformed Landscapes: Essays on Palestine and the Middle East in Honour of Walid Khalidi* (Cairo: The American University in Cairo Press, 2009), 1-17.

_____. "Public Morality in the 18th Century Ottoman Damascus," in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 55-56 (1990): 180-196.

_____. *The Province of Damascus, 1723-1783* (Beirut: Khayats, 1966).

Roy, Oliver. *Secularism Confronts Islam*, trans. by George Holoch (Colombia: Colombia University Press, 2007).

Shboul, Ahmad. "Between Rhetroic and Reality: Islam and Politics in the Arab World," in Nelly Lahoud and Anthony H. Johns (eds.), *Islam in World Politics* (London: Routledge, 2005), 170-191.

_____. "Islam and Globalization: Arab World Perspectives," in Virginia Hooker and Amin Saikal (eds.), *Islamic Perspectives on the New Millennium* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2004), 43-73.

_____. "The Arab Poet and the City: Modernism and Alienation," in *Literature and Aesthetics* 15, 2 (2003), 59-74.

Sadria, Modjtaba (ed.). *Multiple Modernities in Muslim Societies* (Geneva: I.B. Tauris, for the Aga Khan Award for Architecture, 2009).

Sajdi, Dana. *The Barber of Damascus: Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant* (Stanford: Stanford University Press, 2013).

_____. (ed.) *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century* (London and New York: Tauris Academic Studies, 2007).

Sancar, Asli. *Ottoman Women: Myth and Reality* (New Jersey: Tughra Books, 2009).

Semerdjian, Elyse. *"Off the Straight Path:" Illicit Sex, Law and Community in Ottoman Aleppo* (Syracuse: Syracuse University Press, 2008).

Shaw, Stanford and Ezel Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976, 1977, 2 vols).

Sluglett, Peter and Stefan Weber (eds.). *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule: Essays in Honour of Abdul-Karim Rafeq* (Leiden: Brill, 2010).

Taylor, Charles. *A Secular Age* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2007).

Therborn, Gran. "Entangled Modernities," *European Journal of Social Theory* 6, 3 (2003): 293-305.

Weber, Stefan. *Damascus: Ottoman Modernity and Urban Transformation 1808-1918* (Damascus: Danish Institute, 2009, 2 vols).

_____. "Entangled Modernity. Multiple Architectural Expressions of Global Phenomena: the Late Ottoman Example," in Modjtaba Sadria (ed.). *Multiple Modernities in Muslim Societies* (Geneva: I.B. Tauris, for the Aga Khan Award for Architecture, 2009), 143-54.

Ze'evi, Dror. *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900* (Berkeley: University of California Press, 2006).

Zilfi, Madeline. *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

_____. "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul," *Journal of Near Eastern Studies* 45, 4 (1986): 251-269.

فهرس عام

الرموز

مـ: مربع (الكلمة واردة ضمن المربع النصّي في الصفحة المذكورة).

حـ: حاشية (الكلمة واردة في حاشية بأسفل الصفحة المذكورة).

صـ: صورة (الكلمة واردة في التعليق تحت الصورة في الصفحة المذكورة).

خ

د

ش

ص

ض

ط

ق

ك

ن

الفهرس

نبذة عن الكاتب

- أستاذ تاريخ ونظريات العمارة، والمدير المؤسس لمركز عمارة آسيا والشرق الأوسط في جامعة أدلايد بأستراليا.
- حاصل على الدكتوراه في فلسفة العمارة من جامعة سيدني وعلى الماجستير في التصميم المعماري من جامعة نيو ساوث ويلز في أستراليا.
- باحث متخصص في تاريخ الفكر الإسلامي بشكل عام، والتاريخ الاجتماعي - العمراني للحقبة العثمانية في بلاد الشام بشكل خاص. تعنى دراساته بالتاريخ الفكري والثقافي لمدينة دمشق، وتركز كتاباته الأخيرة على حياة وأعمال الشيخ عبد الغني النابلسي (1641-1731) وتأثيره على الحياة الاجتماعية والفكرية في تلك الحقبة المهمة من تاريخ المدينة.
- حاصل على العديد من الجوائز التقديرية العالمية في مجالي التدريس والبحث العلمي، أهمها ثلاث منح بحثية كبيرة من مجلس الأبحاث الاسترالي بالإضافة إلى جائزة عضوية المجلس للباحثين المتميزين.
- خبير استشاري دولي في العديد من المراكز البحثية والدوريات المحكمة العالمية.
- له أربعة كتب صادرة عن دور نشر عالمية متميزة، وما يزيد عن خمسين بحثاً منشوراً في مجلات ودوريات عالمية محكمة. وتضم أبحاثه كتاب عن العمارة وعلوم الكون في الإسلام، نشرته جامعة نيويورك (2005)، وكتاب عن الإسلام والتنوير، نشرته دار وان ورلد في اكسفورد (2007)، وكتابان عن الشيخ عبد الغني النابلسي: الأول عن مراسلاته (2010)، والثاني عن حياته كما وثقها حفيده كمال الدين الغزي (2012)، نشرتهما دار بريل في هولندا.

About the Author

Samer Akkach is Professor of architectural history and theory at the School of Architecture and Built Environment, the University of Adelaide (Australia), and Founding Director of the Centre for Asian and Middle Eastern Architecture (CAMEA). He holds the prestigious Australian Research Council's Discovery Outstanding Researcher Award (DORA) fellowship. His expertise encompasses history and theory of architecture and landscape, intellectual history of the Arab-Ottoman tradition, and Islamic cosmology, philosophy, and mysticism. He has worked extensively on the intellectual and socio-urban history of early modern Damascus and the life and work of ʻAbd al-Ghanī al-Nābulusī. His major publications include *Intimate Invocations: Al-Ghazzī's Biography of ʻAbd al-Ghanī al-Nābulusī (1641-1731)* (Brill 2012); *Letters of a Sufi Scholar: The Correspondence of ʻAbd al-Ghanī Al-Nābulusī (1641-1731)* (Leiden 2010), *ʻAbd al-Ghanī Al-Nābulusī: Islam and the Enlightenment* (Oneworld 2007), *Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas* (SUNY 2005).

Table of Contents

Needless to say, without their generous funding this and several other projects could not have been undertaken and completed within limited timeframes. I also would like to thank the University of Adelaide and the School of Architecture and Built Environment for hosting the project and providing all the necessary support for its completion. Among the individuals, I wish to thank all my colleagues, friends, students, and research assistants, who resourced my research work in different ways and who read, commented on, criticised, made jokes about, and discussed various parts of the drafts. Their support has been invaluable in sustaining my interest in the project. I particularly would like to thank Ahmad Shboul and Nijmeh Hajjar, of the Department of Arabic and Islamic Studies at Sydney University, for their reviews, generous feedback, and advice regarding the publication of the text. Their insights and advice have been instrumental for the eventual production of this book in its current form. Last but not least, my sincere thanks go to my wife Salwa, and sons, Sami, and Sarmad, for their boundless love, care, and support, which have been, and will continue to be, the main drive for my achievements.

European Enlightenment and the French Revolution, colonial hegemony and Western interests were issues of minor concerns. This is evident by the fact that the colonial enemies were at the same time the hosts and providers of modern education to many Arab scholars and intellectuals. In the minds of many nineteenth-century Arab literati, *al-tamaddun al-jadîd* (new urbanity), which at once embodied and reflected the modern conditions, was not automatically conflated with the "Western," as conventional narratives have us believe. Rather, the "new urbanity" was seen as a universal state of "progress," or an "advancement," that belonged to humanity at large, and not to a particular culture, place, or race. Surely, this view was a product of the European Enlightenment; however, then the source presented no issue as Arab intellectuals had simply and directly made it theirs. The Arabs' relentless drive for *al-tamaddun al-jadîd,* which was seen as a cross-cultural and inter-civilizational trend, overshadowed all else in their active interactions with the Europeans. Thus humanism, rationalism, positivism, and individualism became, albeit briefly, salient features of an Arabic worldview and the foundations of a modern sentiment just as they were for the Europeans.

Damascene Diaries adopts the perspectives of intertwined history and entangled modernity in reading the cultural history of eighteenth-century Damascus. It see the global transformations towards the modern world as a cross-cultural and inter-civilizational enterprise that brought humanity together on a common ground of human-centred civility, liberty, and rationality. It promotes an understanding of world history as an entangled web of interactions in an open global game wherein the winners are those who prove to be more culturally receptive of, and adaptive to, the empowering possibilities of continually evolving conditions.

*

Many individuals and institutions have contributed to, assisted in, and supported the undertaking, completion, and production of this book. I am indebted to all of them and grateful for their contribution, assistance, and support, without which this project could not have been completed. Among the institutions, I particularly would like to thank the Australian Research Council (ARC) for their generous Discovery grants that supported my research work over the past ten years.

shows how the secular was intertwined with the religious in urban life, and discusses issues concerning the growing spaces for social and religious freedom, such as social openness and the vibrant culture of recreation, the breaking down of social hierarchy, the challenging presence of women in the city's public spaces, the widened margins for religious freedom, religious cohabitation, and even contempt for religion in public, and the emergence of the public sphere and associated new sense of religious rationalism.

The new reading of the cultural history of eighteenth-century Damascus *Damascene Diaries* presents aims to provoke a rethinking of the conventional makers-and-followers narrative of modernity, as well as the conventional timeframe of the emergence of modernity in the Arab-Islamic world. If the roots of the modern change in the Arab-Islamic world are believed to have preceded the nineteenth century, then there appears an opportunity for the Arabs and the Muslims to see themselves among the makers of modern change. And with this new awareness of their active role in the processes of modernisation a different understanding of the nineteenth-century developments will follow, which can eventually lead to a more receptive and engaged attitude towards modernity. This change in perspective enables a rethinking of two critical aspects of the conventional history of modernity. The first aspect is the privileging of thoughts over social conditions, which considers awareness of, and reflection on, the "modern" as essential expressions of the making of the modern world. In other words, the self-conscious desire to become modern must always precede becoming modern, as ideas determine the destination and thoughts articulate the way. Privileging thoughts over social conditions has granted the Europeans an advanced position as makers of modernity and rendered the rest of the world as followers. Yet as *Damascene Diaries* shows, if we are to privilege social conditions over thoughts then a different picture emerges, one wherein the making of modernity appears as a cross-cultural and inter-civilizational enterprise.

The second aspect to be rethought is the customary way of looking at the Arabs' and Muslims' relationship with the West, since Napoleon's invasion of Egypt, as being a continuous struggle against colonial hegemony, cultural obliteration, and western interests. This misconceived, yet dominating, approach has obfuscated the fact that in the nineteenth century most Arab literati, as well as the majority of the general public, embraced the West with open arms despite its colonial agenda. In their enthusiastic engagement with the new ideas of the

a position further entrenched by the conventional histories of modernity, which considered the nineteenth century as the starting point of the modern change in the Arab world.

True, in the nineteenth century Arabic societies became actively engaged with the process of modern change, wholeheartedly embracing new European ideas, technologies, and modes of living. However, nineteenth-century developments represented an advanced stage of change, a stage when Arab thinkers and reformers became self-conscious of the *new* (*jadîd*), the modern, in contrast to the *old* (*qadîm*), the traditional, and consequently became aware of the processes and necessity of change. In this advanced stage the radical nature of the *new* was already consumed by familiarity and imbued with a foreign identity. In the awakened state of self-consciousness, the so called *yaqaẓa*, the radical "new" was domesticated into, and conflated with, the "modern," the source of which was identified with the West. In this way, Arab thinkers, wittingly or unwittingly, alienated themselves and the people they represent from the processes of the making of modernity, and had since struggled to cope with the consequences of the unprivileged position of following they chose to adopt.

Through a fresh reading of the cultural history of Ottoman Damascus in the eighteenth century, *Damascene Diaries* presents a new perspective for viewing and understanding the processes of modern change in this Arab-Ottoman context. Concerned primarily with the activities of daily life, the new perspective gives priority to social conditions (*aḥwāl) over thoughts (afkâr*). Focusing on the socio-urban life as documented in a range of popular diaries, *Damascene Diaries* examines the processes of change in a phase that preceded the state of "awakening" (*yaqaẓa*), as commonly known in Arabic literature, and the associated reflective awareness of the modern. In this early phase, the "new" was still fresh, unfamiliar, radical, unsettling, and different. It had no identity other than being new: it was not yet "modern," nor was it "Western." The new, then, expressed the internal socio-cultural dynamic of the Damascene society, reflecting a spontaneous change that coincided with the emergence of radical social habits and unprecedented urban practices. These habits and practices unsettled the continuum of the traditional and began to change the cultural character of the society and the urban face of the city.

Through ten carefully selected scenes, *Damascene Diaries* traces aspects of the early expressions of modern change in Damascus to give glimpses of the convivial and secular lifestyle that was cultivated by the Damascenes during that period. It

space, *difference* and *sameness* have taken on new meanings. De-placed, mobilised, abstracted, and commodified, difference is no longer restricted to designating dissimilarity, uniqueness, and otherness, but, rather ironically, it has come to include being the same. This is so in the sense that in the increasingly democratised space of the global village we all have become equally different, or different in the same way, as a promotional video on multiculturalism aired recently on the Australian SBS national TV channel has clearly put it: "without our differences we wouldn't be the same." Admirable though it may be, this egalitarian understanding of difference, seen as a positive consequence of the modern change, is still not universally shared across the globe.

Understanding this significant episode of change in the development of human societies has been a complicated task, especially with regard to recognising its nature, merit, and timeframe in different cultural contexts. Numerous studies of Western societies have contributed to articulating a sophisticated understanding of this critical episode of change in Western contexts; yet, by contrast, little has been done to understand modern transformations in non-Western contexts. As a result, histories of modernity have been written mainly from the Western perspective, and articulated on the now widely accepted assumption that the West had initiated the process of modern change while the rest of the world followed. In this dominant historical narrative, the West owned the initiative, and with this ownership the world has been divided, broadly speaking, into makers and followers of modernity. From the imposed inferior position as "followers," many non-Western scholars and intellectuals conflated modernization with Westernization, and moved to resist the perceived Western superiority by rejecting the core values of *its* modern project. Arabs and Muslims have been among the strongest advocates of this resistance, pushing it to the extreme position of hostility and conflictual encounters.

Often blinded by fervent nationalistic and/or religious ideologies, many contemporary Arab and Muslim historians were unable, or unwilling, to see that Arab societies participated in, contributed to, and were transformed by the modernising processes of change in more or less the same way European societies did. Nor were they in a position to appreciate the fact that the Arabs and the Muslims were indeed an integral part of these globalising processes of modernity, which penetrated cultural, religious, and intellectual boundaries to bring humanity together on a new shared ground of human-centred civility, liberty, and rationality. Right or wrong, this attitude of resistance has resulted in a self-inflicted alienation,

Preface

> One of the unrecognised errors in historiography is overlooking the change in the living conditions of the nations and the generations that is caused by the change of ages and the passage of time. This is a very serious and deeply hidden matter, for the recognition of change occurs only after long periods of time and only by a very few individuals. The living conditions of the world and the nations, and the peoples' habits and beliefs, do not continue in one pattern, nor do they stay on a stable path; rather, they change by the days and the times, continually moving from one condition to another. And as change applies to individuals, times, and places, it also applies to regions, countries, periods, and states: it is God's law decreed on his creatures.
>
> Ibn khadûn, *Muqaddima*, 28.

Change is inescapable. As Ibn Khaldûn puts it, change is inherent in the nature of things and an essential feature of human existence. All human societies have, in one form or another, undergone, and will continue to undergo, processes of change that vary in nature, magnitude, significance, and timeframe. One of the most profound and all-encompassing episodes of change in recorded human history was that which delivered humanity into the so called "modern" conditions. Such was the profundity and extent of change modernisation has brought about that no human society throughout the world has been able to escape its transforming effects. Over a very short span of time, modern conditions caused unprecedented changes, good and bad, in all aspects of life, rapidly transforming the once expansive world of undiscovered limits into a small crowded "global village." In this ever contracting

Samer Akkach

Damascene Diaries

A Reading of the Cultural History of Ottman Damascus in the Eighteenth Century



Damascene Diaries

A Reading of the Cultural History
of Ottman Damascus in the Eighteenth Century

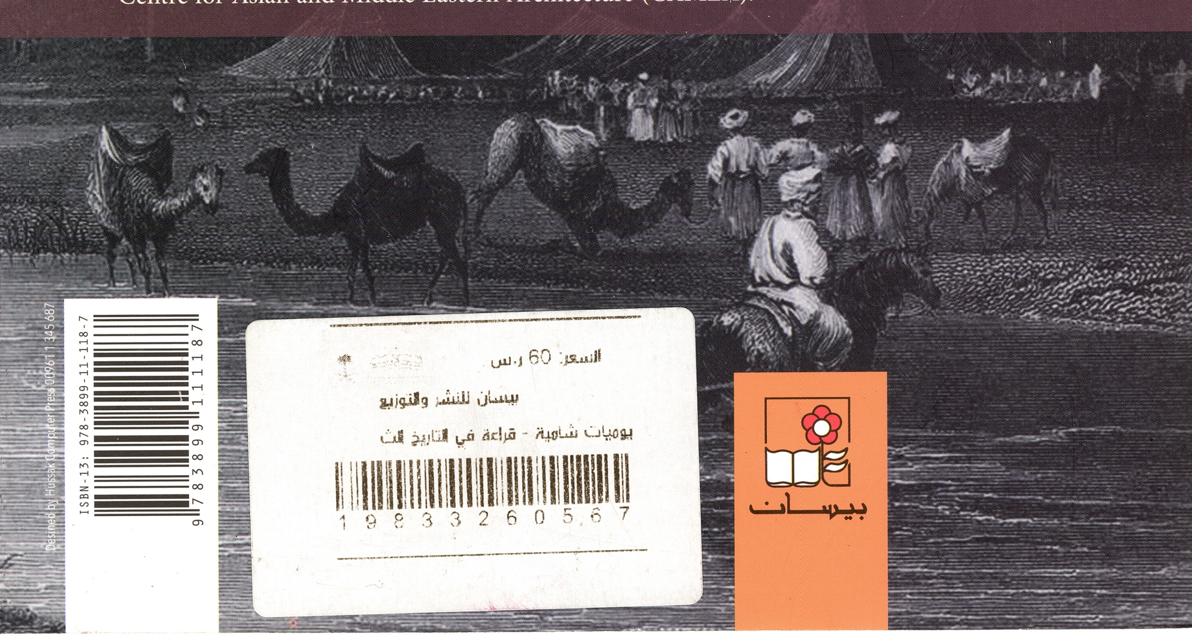
DAMASCENE DIARIES

A Reading of the Cultural History of Ottoman Damascus in the Eighteenth Century

Samer Akkach

هناك مثل شامي قديم يقول: «أول الرقص حنجلة»... يقدم كتاب يوميات شامية قراءة لحالة تاريخية لمجتمع مدينة دمشق ينطبق عليها هذا المثل الشعبي هي القرن الثامن عشر. فقد بيّنت الدراسات الجديدة للمجتمعات العثمانية في المراكز العمرانية الرئيسية، كاستانبول ودمشق والقاهرة وحلب، أنه ظهرت في تلك الفترة حالة من «الحنجلة الاجتماعية،» تمثلت ببدايات الانفتاح الاجتماعي، وانصهار الفوارق الطبقية، وتحدٍ غير مسبوق للتقاليد والعادات والقيم الاجتماعية، والحضور البارز والجريء للمرأة في المدينة، وبروز الطبقة الوسطى، وظهور نماذج جديدة من الفن والأدب، وتوسع مجال الحريات الفردية والجماعية، وتفعيل للفضاء العام، وانحسار القيود الدينية على الممارسات الاجتماعية في الفضاءات العامة للمدينة... والسؤال الذي يطرحه المثل الشامي: ما هي حالة "الرقص" التي يُفترض أن تؤول إليها حالة الحنجلة الاجتماعية تلك؟ الجواب هو أن حالة "الرقص" تلك هي مرحلة «الحداثة،» في حين أن «الحنجلة» تشير إلى مرحلة "الحداثة المبكرة." والمقاربة هنا بين المثل الشعبي والحالة التاريخية تهدف للإشارة إلى انتقال المجتمعات العربية تدريجياً من حالة قديمة إلى حالة حديثة، وأن المراحل الأولى لهذا الإنتقال، عندما بدأت الممارسات الاجتماعية بالخروج عن المألوف، هو ما يمكن أن ينطبق عليها حالة «الحنجلة» على كافة المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والعمرانية. تساهم هذه الدراسة الجديدة في تقصي ملامح هذه «الحنجلة الاجتماعية» في مدينة دمشق تحديداً، من خلال قراءة جديدة لشريحة من الكتابات التاريخية التي عنيت بتفاصيل الحياة اليومية، كيوميات ابن كنان والبديري وميخائيل بريك، وغيرهم من كتّاب تلك الفترة.

Samer Akkach is Professor of architectural history and theory at the School of Architecture and Built Environment, the University of Adelaide (Australia), and Founding Director of the Centre for Asian and Middle Eastern Architecture (CAMEA).



ISBN-13: 978-3899-11-118-7

بيسان